«سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ»

العالَم الإسلامي في العصور الوسطى

د. جيمس ليندزي

1.8.2017



ترجمة:
د. ناصر الحجيلان

«سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ»

العالَم الإسلامي في العصور الوسطى

تأليف:

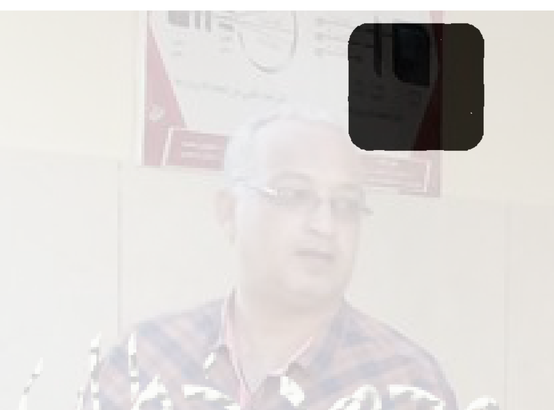
د. جيمس ليندزي

ترجمة:

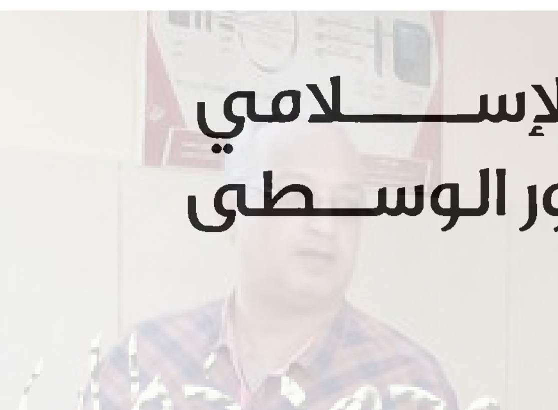
د. ناصر الحجيلان

مراجعة:

د. سعد البازعي



كلمة
KALIMA



العالَم الإسلامي
في العصور الوسطى

© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

العالَم الإسلامي في العصور الوسطى
د. جيمس ليندزي

الطبعة الأولى 1433 هـ/ 2012 م

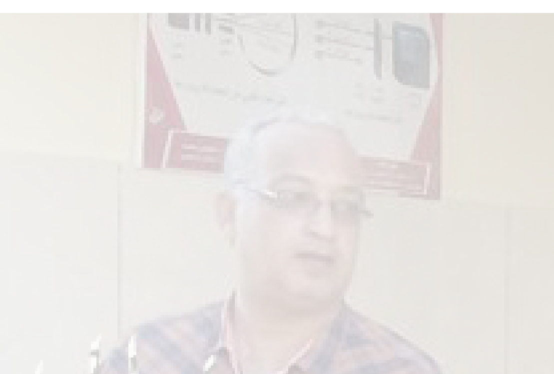
DS36.855. L5612 2011
Lindsay, James E., 1957-
[Daily Life In The Medieval Islamic World]
العالَم الإسلامي في العصور الوسطى / تأليف د. جيمس لندزي؛ ترجمة د. ناصر الحجيلان مراجعة د. سعد البازعي.- ط.1 - أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، نوفمبر 2011.
424 ص؛ 27x21 سم.
ردمك: 978-9948-01-937-4
1 - العالَم الإسلامي - الأحوال الاجتماعية. 2 - الحضارة الإسلامية.
أ. حجيلان، ناصر. ب. بازعي، سعد، 1952 - ج. العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:
James E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World*

كلمة KALIMA
info@kalima.ae
www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ ، فاكس: 462 6314 2 971+

read@mdrek.com
www.mdrek.com
ص.ب: 333577 دبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 3807774 4 971+ ، فاكس: 3805977 4 971+

المحتويات

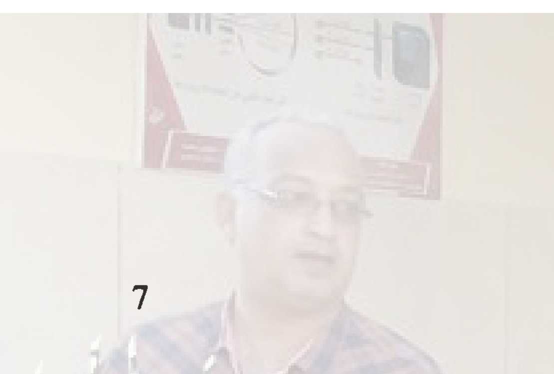


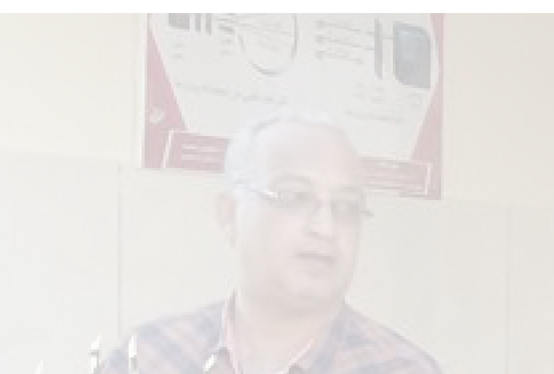
إهداء المترجم

إلى روح

عبد العزيز بن فهد الدهمشي

رحمه الله وأسكنه فسيح جنَّاته





مقدمة المترجم

تتناول هذه المقدمة أربعة جوانب؛ أولها ما يتَّصل بالظروف السياسية والمتغيرات الثقافية التي لها علاقة بتأليف الكتاب وبموضوعه؛ والجانب الثاني عرض موجز لمحتوى الكتاب؛ أما الجانب الثالث فيتضمَّن إشارة إلى بعض الملحوظات المنهجيَّة على الكتاب؛ والجانب الرابع والأخير توضيح لمنهج الترجمة مع الشكر لمن لهم فضل في إخراج هذا الكتاب.

والحقيقة أن هناك كثيراً من الكتب الأجنبية المعنيَّة بالعالمين العربي والإسلامي قديماً وحديثاً تصدر سنويّاً في مختلف الجوانب، وتلقى رواجاً عند الجماهير؛ لأنها تُلبِّي الحاجة إلى معرفة هذا العالم في هذا العصر بجميع أحداثه وتداعياته. وعند الحديث عن الظروف والملابسات التي يمرُّ بها العالم في الوقت الراهن؛ لابد من الإشارة إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م وما تبعها من حروب ومشكلات اجتاحت مواقع كثيرة في العالم، وقد زادت بعدها المؤلَّفات التي سعت إلى البحث في الثقافة العربية والإسلامية بغية التعرُّف إلى الدوافع والقيم الكامنة وراء إقدام مجموعة من الإرهابيين ممَّن ينتمون إلى هذه الثقافة على تفجير الطائرات في ذلك اليوم.

وقد تباينت المؤلَّفات في رؤيتها للإسلام والمسلمين، فبعضها كان منصفاً في نظرته إلى الإسلام دون ربطه بالتصرُّفات السلبيَّة لأتباعه، ومنها مؤلفات أخرى حاولت الربط بين الإسلام وبين ما يصدر من المنتسبين إليه من سلوك خاطئ لا علاقة له بالدين، وقد بالغ بعض تلك الآراء في التأويل للوصول إلى النتيجة المقرَّرة سلفاً بإدانة الثقافة بأكملها.

على أن ردود الأفعال عقب فجيعة سبتمبر المؤسفة برزت سريعاً في المقالات والتصريحات والتحقيقات الصحفية، ثم في بعض الكتب ذات الطابع الترويجي للشعارات، ولكن المؤلفات الأكاديمية تأخَّرت في ردود أفعالها قليلاً، وكانت أكثر حذراً من الوقوع في التأويلات المغرضة.

والكتاب الذي بين أيدينا من الكتب الأكاديمية المتخصِّصة؛ فالمؤلف - وهو الدكتور جيمس لندزي - أستاذ مشارك في قسم التاريخ ودراسات الشرق الأوسط بجامعة كولورادو الحكومية بأمريكا، ويقوم بتدريس مواد مثل: «العالَم الإسلامي»، و«إسرائيل القديمة»، و«التاريخ المقدَّس في الإنجيل والقرآن»، و«الجهاد في الإسلام»، و«محمد وأصول الإسلام»... وغيرها من المواد ذات الصلة بالشرق الأوسط وبالأديان. والمؤلف متخصِّص في موضوعه، وقد ألَّف الكتاب باللغة الإنجليزية للقراء في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي غيرها من البلدان الناطقة بالإنجليزية.

وحينما اقترح مشروع «كلمة» ترجمة هذا الكتاب إلى العربية تردَّدتُ في ذلك

لأسباب؛ منها ما يتعلق بالتساؤل حول مقدار الإضافة التي يمكن تقديمها للقارئ العربي بعرض معلومات تكاد تكون في متناول يده، والسبب الثاني هو مدى صلة موضوع الكتاب بعنوانه عن «الحياة اليومية». وثمة سبب آخر أكثر أهمية؛ وهو ما يمكن أن يُفهَمَ مما ورد في الكتاب من معلومات عُرضت بطريقة مختلفة عمَّا هو مألوف لدى القارئ العربي ما قد يُوحي بسوء فهم للدين أو إساءة للثقافة. ولكن بعد دراسة الأمر اتَّضح أن هذا الكتاب يحاول عرض «الحياة اليومية» للعالَم الإسلامي من زاوية تاريخية عامَّة لا فلكلورية تحليلية، ومن خلال ذلك فهو يُقدِّم رؤية مختلفة لأحداث العالَم الإسلامي.

ولعلَّ مشروعية ترجمته إلى العربية تكمن في إطلاع القارئ العربي على صورة الإسلام في الثقافة الغربية من خلال الأساليب التي يُعرَض بها الإسلام والثقافة العربية والتصوُّرات التي يُدرَّسان وفقها. ومن المؤمَّل أن يُساعد ذلك المشتغلين بالدراسات المقارنة، وربَّما يذكِّر بأهميَّة العناية بترجمة التراث العربي والإسلامي إلى اللغات الأخرى، وإتاحته للقارئ الغربي دون الحاجة إلى وسيط أو مرجع ثانوي.

ونظراً إلى كون الكتاب ضمن المؤلَّفات الأكاديمية التي تحظى بمكانة علمية عند القُرَّاء؛ فلا بد من التعرُّف إلى المنهج والمضمون لكي يرى القارئ العربي ثقافته من منظور غربي، ويعرف كيف يقرأ الآخرون الأحداث وكيف يُفسِّرونها، ويطَّلع على أساليب الاستنباط والتأويل المستخدمة.

أما الجانب الثاني حول محتوى الكتاب؛ فإنَّ الكتاب يتضمَّن مقدمةً وسبعة فصول، حاول المؤلف فيها أن يضع «الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى» في متناول القارئ الأمريكي العادي. والمقصود بالعصور الوسطى للعالم الإسلامي القرون الميلادية من السابع إلى الثالث عشر؛ أي (600ـ1300م)، التي يقابلها في التقويم الهجري الفترة من القرن الأول إلى السابع الهجري. وقد حدَّد المؤلف عام (1300م) نقطة فاصلة في دراسته؛ لأن العالم الإسلامي ـ من وجهة نظره ـ تحوَّل إلى موقع مختلف في مجالات كثيرة عشية غزو المغول لبغداد سنة (656هـ/1258م)، ثم الحملات الصليبية، وبداية نشوء الحكم العثماني، ثم تراجُع خطر المغول في عشرينيات القرن الرابع عشر الميلادي.

أكد المؤلف في الافتتاحية أن كتابه هو مقدمة عامة عن التاريخ الإسلامي ـ من وجهة نظر الذين عاشوا في ذلك الوقت ـ في العصور الوسطى؛ لذا فهو يُقدِّم استشهادات من النصوص العربية المؤلَّفة آنذاك، خصوصاً القصائد، التي يعدُّها الشكل الفني الأساسي للعصر. ويرى أن العالَم الإسلامي في ذلك الوقت مثَّل أفضل ما يمكن أن تُقدِّمه الحضارة الإنسانية في مجالات متعددة؛ مثل: النظام السياسي، والقوة العسكرية، والقدرة الاقتصادية، والمجتمع المدني، والبحث الفكري، والجهد العلمي. واختار المؤلف التركيز على الأقاليم الرئيسية في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى وهي: الجزيرة العربية، ودمشق، وبغداد، والقاهرة، إضافةً إلى إشارته أحياناً إلى أمكنة أخرى ليوضح مدى الاستمرارية والتنوع في المجتمعات الإسلامية.

ويأتي فصل «موضوعات عامة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى» ليعرض رؤية عامة للموضوعات المهمَّة في ذلك الوقت، وليكون خلفية للفصول الآتية. وهو يتناول بعض المسائل التي تُواجه المؤرخين حول بداية التاريخ الإسلامي، وحياة النبي

محمد صلى الله عليه وسلم، والفتوحات الأولى، ومسألة العِرق، والجغرافية والبيئة، والسياسة والخلافة، والقانون (الشريعة).

وخصَّ المؤلف «الجزيرة العربية» بفصل مستقل، تحدَّث فيه عن موضوعات متعدِّدة، لكنه لم يتجاوز فيه عصر النبوَّة، ومن تلك الموضوعات: اللغة العربية، ومعنى الجاهلية، والمصادر الأدبية، خصوصاً القصائد، والجغرافية والبيئة. وذكر قصة ملكة سبأ والنبي سليمان عليه السلام، وتطرَّق إلى الأمطار، والنخيل، والإبل، والخيل، والتجارة، والسكان، والنسب، والقرابة. وذكر «دستور المدينة» بين المسلمين وسكانها من اليهود في بداية استقرار المسلمين في المدينة المنورة.

وركز فصل «الحرب والسياسة» على التقنية العسكرية في العصور الوسطى للعالَم الإسلامي، وناقش المؤلف فيه مفهوم الجهاد الإسلامي، والفتوحات في القرون الأولى وتوطيد (الإمبراطورية) الإسلامية، وبداية ما سمَّاه بـ «العبودية العسكرية»، والحملات الصليبية.

أما فصل «المدن» فاهتم المؤلف فيه بالحياة اليومية للسكان في تلك الفترة في كلٍّ من دمشق والقاهرة وبغداد. إضافةً إلى بحث المؤلف موضوعات خاصة بالسلالات السياسية والدينية للحكام والأقاليم في هذه العواصم الحضارية الكبرى، وركَّز فيه على الأمور الدنيوية للسكان من شراء وبيع وبضائع وصناعات ومنتجات ونقود وسفر، وكذلك تفاعُل أصحاب الديانات السماوية الثلاث بعضهم مع بعض.

وركَّز فصل «العبادات والشعائر» على الأركان الخمسة للإسلام، بوصفها تمثل إيقاع الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية كلها. لكنه بحث أيضاً في أنماط أخرى للحج –حسب رأيه– مثل نمط حجِّ الشيعة في العراق، وذكر كذلك شكلاً آخر سمَّاه «الحج إلى الأمكنة المقدَّسة في سورية وفلسطين في العصور الوسطى».

واقتبس المؤلف من أحد كتب أبي منصور الثعالبي «لطائف المعارف» مادة الفصل الذي سمَّاه «معلومات طريفة ومسلِّية» والذي عدَّه شاملاً لمجموعة واسعة من الموضوعات التي تتَّصل بالحياة اليومية مما لم يُذكر في الفصول السابقة، خصوصاً مسائل الحياة الأسرية، ودورة الحياة، ونظام التسمية عند العرب، والتعاليم القرآنية.

وحرصاً من المؤلف على زيادة معلومات المهتمِّين عن موضوعات الكتاب؛ فقد عرض في فصله الأخير «اقتراحات لقراءات أخرى» بعض المؤلَّفات الرئيسية باللغة الإنجليزية، وذكر من ضمنها ثلاث موسوعات وكتاباً تاريخيّاً جغرافيّاً، وهي: **«موسوعة الإسلام»** في 12 مجلداً، و**«موسوعة القرآن»** في 5 مجلدات، و**«معجم العصور الوسطى»** في 13 مجلداً، والكتاب الأخير عن العصور الوسطى الأوروبية، لكنه يتضمَّن كثيراً من المداخل إلى العالم الإسلامي، وأخيراً كتاب **«التاريخ الإسلامي: إطار للبحث»**. ووضع المؤلف في نهاية الكتاب ملاحق أخرى؛ مثل: الجداول الجغرافية، وسلالات النسب، وبعض وصفات الطبخ العربية في العصور الوسطى.

ومع أهمية الكتاب؛ إلا أنَّ هناك بعض الملحوظات المنهجيَّة، نذكر منها أن أغلب المصادر التي اعتمد عليها المؤلف هي من الكتب التي ألَّفها الغربيون عن الإسلام والمسلمين والعرب، إضافةً إلى الموسوعات العامة. وإذا كان بعض تلك المراجع غير أصلي، ويحتوي

بعضها على أخطاء علمية ومنهجية؛ فمن الوارد أن يحتوي هذا الكتاب على شيء من ذلك. ويمكن هنا ذكر بعض الملحوظات والاستفهامات التي تعرض للقارئ العربي؛ منها أن منهج المؤلف يُقدِّم التاريخ الإسلامي «من وجهة نظر الذين عاشوا في ذلك الوقت» ومع ذلك فثمة استشهادات من عصور أخرى، يعود بعضها إلى ما قبل الميلاد مثلاً، أو بعده بقليل، أو من العصر الحاضر. ويمكن أن يُستفاد من تلك المعلومات لتأكيد ما يخصُّ القرون الوسطى أو يكشف عن علاقة معينة، ولكن وجود تلك المعلومات دون ربطها بالقرون الوسطى يُوحي بأنَّ ثمة إقحاماً لمعلومات معينة؛ فمثلاً: يستشهد المؤلف بنص من التوراة «العهد القديم» يُصوِّر قاطني شمال الجزيرة وأساليبهم البدوية في عصر جدعون (1100 قبل الميلاد) بشيء من الاحتقار: «فكلما قامت إسرائيل [قبل الميلاد] بزراعة محاصيلها قام المديانيون والعماليق وغيرهم من شعوب الشرق بغزو دولة إسرائيل» (ص 77)؛ يذكر ذلك دون توضيح علاقة ذلك بموضوع الكتاب.

كما يذكر المؤلف معلومات متفرقة في مواضع متعدِّدة، ثم يقول: «وهذا مسلَّمٌ به في القرآن»، دون ذكر الآية الدالَّة على ذلك؛ مثل: «النظام الاجتماعي القائم على وشائج القرابة المشتركة بين البدو وقاطني الواحات على حد سواء» (ص71).

وعندما أشار المؤلف إلى تقسيم التاريخ العربي إلى جاهلي وإسلامي قال: «يقول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين: إن الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي هي في الواقع أنظمة جاهلية؛ فهي ليست مجرد أنظمة إسلامية فاسدة بحاجة إلى إصلاح فحسب، لكنها أنظمة جاهلية ينبغي أن تُباد» (ص72). وربما يتساءل القارئ عن علاقة هذا الاقتباس بموضوع الكتاب ما دام الهدف هو تعريف الأمريكيين اليوم بنظام الحياة الإسلامية في العصور الوسطى، إلى جانب أنه حُكم انطباعي لا يعتمد على أمثلة واقعية وشواهد موثَّقة، وهو رأي بعيد عن المنهجيَّة.

ويشير المؤلف في مكان آخر إلى أن الأفلام والروايات الأمريكية تُصوِّر أعمال ضُبَّاط المخابرات المركزية الأمريكيين (البواسل) بأنهم يُدافعون ضد الأعداء الخائنين؛ مثل: الهنود، والنازيين، والروس، والإرهابيين المسلمين. ومن الغريب أن ترد تلك العبارات الوصفية التي تتضمَّن ذماً أو مدحاً مقصوداً في كتاب أكاديمي ظلَّ يتحاشى -من جهة أخرى- أي عبارة فيها تقدير للقرآن الكريم أو للنبي محمَّد صلى الله عليه وسلم، أو لصحابته رضوان الله عليهم. ويمكن أن نفهم هذا الاتِّجاه البحثي الذي يتجنَّب الألقاب الدينية أو الأوصاف العاطفية لو أنه حافظ على ذلك بمنهجية موضوعيَّة، ولكنه حينما يذكر «أرميا» أحد أنبياء بني إسرائيل (ص84) أو دبورة (ص101) أو صاموئيل (ص101) يؤكد على النبوَّة من خلال الإشارة إلى الاسم مسبوقاً بالنبي، على أن ذلك لم يحدث مع النبي محمَّد سوى مرّات قليلة.

كما يُلاحَظ وجود مراجع اعتمد عليها المؤلف يبدو أنها ليست ذات علاقة بالموضوع؛ مثل: **«مجتمع الإخوان المسلمين»**. ومن ضمن استشهادات المؤلف بنصوص عربية قدَّم القصيدة المنسوبة إلى السموأل، وهي من العصر الجاهلي، ومنها هذا البيت:

تُـعَـيِّرنـا أنَّـــا قـليـلٌ عـديـدُنـا ... فقلـتُ لهـا: إنَّ الكرامَ قليلُ

ويُوردها مستشهداً بها على «العصور الوسطى الإسلامية» (ص 89)، في حين أنها لا صلة لها بتلك العصور.

كما أشار المؤلف في افتتاحية الكتاب إلى أنه سيذكر قيم المجتمع الأمريكي الحديث؛ لكي يستطيع القُرَّاء الأمريكيون المقارنة بينها وبين قيم العصور الوسطى الإسلامية؛ حتى يتَّضح لهم الفرق، وسوَّغ هذا العمل في حدود صفحة كاملة. وأيّاً كانت قيمة هذا التسويغ فإن المنطقي هو مقارنة القيم الإسلامية بمثيلاتها في العصور الوسطى نفسها، أو على الأقل مقارنتها بالقيم ذاتها في العالم الإسلامي اليوم.

ونظراً إلى اعتماد المؤلف على مصادر ثانوية - منها ترجمة بعض المؤلفات العربية إلى الإنجليزية - فقد دفع التركيز على النص الإنجليزي إلى استنباطات منفصلة عن النص الأصلي وربَّما جلبت فهماً مختلفاً، ومن ذلك أَخْذ إحدى عبارات الرحَّالة ابن جبير في وصف جمال النساء في بغداد (ص155)، وفهمها على أساس اعتقاد ابن جبير بوجود خطر حقيقي من إغواء الحب تجاه نساء بغداد إذا لم يحمه الله من ذلك، وكرر ذلك بأن الله وحده هو الذي يمكن أن يوفِّر ملاذاً للرجال من إغوَاء نساء بغداد الجميلات، بما يُوحي للقارئ أنه يتحدث عن شعوب عجيبة أو كائنات غريبة ذات غرائز جنسية منفلتة. في حين أن النص الأصلي يُشير إلى جمال النساء والهواء والماء في بغداد، ويُختَم بالإشارة إلى أنَّ فتن الهوى مخوِّفة إلاَّ من يعصمه الله منها.

ويمكن الإشارة بسرعة إلى ورود معلومات تحتاج إلى مزيد من التدقيق؛ مثل: حديث المؤلف الموسَّع عن الإبل وصفاتها وأصولها في بضع صفحات (77 - 84)، وإشارته إلى مدينة حمص في سورية على أنها «دولة سورية» قبل الميلاد، وذِكْره أن مكة المكرمة لم يكن لديها أي طريق رئيسية للقوافل بينها وبين اليمن وسورية، وقوله عندما تحدث عن غزوة أحد: إنه لم يكن لدى المسلمين أي فرس عربيَّة في تلك المعركة، ونَسْبه مقولات إلى غير أصحابها (كما حدث مع الجاحظ في ص264)، ووَصْفه الرحَّالين الأوروبيين إلى الجزيرة العربية بـ «البواسل»، وأن بعضهم حجَّ إلى مكة، ونَقْله وصف أحدهم أحد القصور في الجزيرة (عام 1870م).

وثمة ملاحظة قد يعدُّها القارئ العربي جديرة بالاهتمام، وهي وجود إشارات ومعلومات مغلَّفة بتفسيرات تبدو للوهلة الأولى منطقية تتكرَّر في أكثر من موضع، أو تُجلَب من دون إطار سياقي يسوِّغ وجودها؛ ما يدعو إلى الإحساس بأن لدى المؤلف رغبة في تثبيت أفكار معيَّنة في أذهان القراء الغربيين. ومن ذلك تكرار كلمة «البواسل» لوصف الرحالين الأجانب إلى جزيرة العرب، ورجال المخابرات المركزية، وورود ذكر «دولة إسرائيل» القديمة (قبل آلاف السنين) في فلسطين على أنها حقيقة واقعة من دون أي تفصيل، مع أن اليهود لم يبقوا فيها أكثر من سبعين عاماً، وكذلك السعي إلى ذكر «التطرُّف الإسلامي» و«الإرهابيين الإسلاميين» حتى لو لم يكن موضوع الكتاب يمتُّ إلى هذه الموضوعات بصلة.

هذه الملحوظات والاستفهامات التي ذكرنا بعضها لا تُقلِّل من أهمية هذا الكتاب؛ فهو نموذجٌ لسيلٍ من الكتب التي تتوالى في العالم الغربي للبحث في مختلف جوانب

الحياة العربية والإسلامية قديماً وحديثاً من وجهة نظر غربيَّة. ولأن هذه الكتب تعتمد على مصادر ثانوية، أو كتب مترجمة عن كتب أصلية، لكي تُقدِّم معلومات مُوجَّهة أساساً إلى القراء الغربيين، فمن غير المتوقَّع أن تُطابق وجهة النظر الإسلامية. مع ملاحظة أن هذا الكتاب ذكر معلومات صحيحة كثيرة، وترجم عدداً من النصوص الأدبية التي تُطْلِع الغربيين على جانب من جوانب الثقافة العربية.

وجاءت ترجمة هذا الكتاب للقارئ العربي لإطلاعه على ثقافته عندما تهاجر إلى بيئة أخرى، وكيف يتلقَّاها الآخرون، بما يكشف عن طرائق قراءة التراث العربي والإسلامي وأساليب التعامل معه في ظل وجود عوامل ثقافية أخرى تركت أثرها في تلقِّي الغرب للإسلام والعرب. وإذا علمنا أن الكتاب صدر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م، وبعد حرب أفغانستان، وحرب العراق.. وغيرها من الأحداث التي عصفت بالعالم الإسلامي والتي لعبت فيها الولايات المتحدة الأمريكية دوراً محورياً، وما تركته تلك الأحداث من تغيُّرات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية في العالم بأكمله؛ فإنه يمكن لنا أن نفهم الرؤية التي يُعبِّر عنها هذا الكتاب.

وقد حرصت الترجمة على إيراد النص كما هو، مع محاولة تقديم بعض المعلومات في الهوامش كلما كان ذلك ضرورياً، وتركتُ كثيراً من المواضع التي فيها ملحوظات لفطنة القارئ ونباهته. كما كان هناك حرص على إيراد الآيات القرآنية مباشرةً وعزوها إلى السور، وكذلك إيراد النصوص الشعرية والاقتباسات من مصادرها مع المحافظة على النص، ويُشار إلى تدخُّلات المترجم بمعقوفتين [ ] . وقد حذفتُ صورة أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - وهي على هودج لعدم الحاجة إليها، أما بقية الرسوم والصور فقد وردت كما هي مع المحافظة على مواقعها في النص ما أمكن.

وفي الختام، يطيب لي أن أتقدم بالشكر للقائمين على مشروع «كلمة» على اهتمامهم بترجمة الكتاب وعلى متابعتهم المستمرة وحرصهم على الإنجاز. كما أشكر سعادة الدكتور سعد بن عبدالرحمن البازعي على مجهوده في مراجعة هذه الترجمة وتصحيحها، وقد أخذتُ بالملحوظات القيِّمة والنصائح السديدة التي أسداها. كما أشكر أخي خالد الحجيلان الذي تفضَّل بمراجعة النسخة الأخيرة مراجعة لغوية وقدَّم ملحوظات استفدتُ منها. كما يطيب لي أن أشكر الزميل د. علي الدوسري من قسم الجغرافيا بجامعة الملك سعود على تكرّمه بإعداد الخرائط وتحديد الإحداثيات عليها. والشكر لزوجتي مها التي لم تتوقَّف مساندتها لي طيلة عملي بهذا المشروع؛ فكانت خير معين لي بالرأي السديد وتقديم الاقتراحات اللغوية التي أخذتُ بأكثرها، وبما منحتني من تشجيع ساعدني على إنجاز الترجمة في وقت وجيز.

وبالله التوفيق.



د. ناصر الحجيلان

الرياض؛ 17 فبراير 2010م

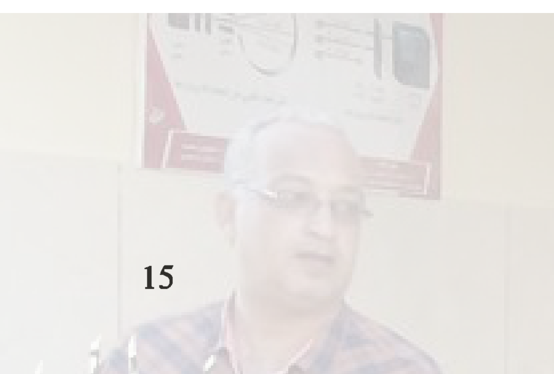
تقديم المؤلف
للترجمة العربية

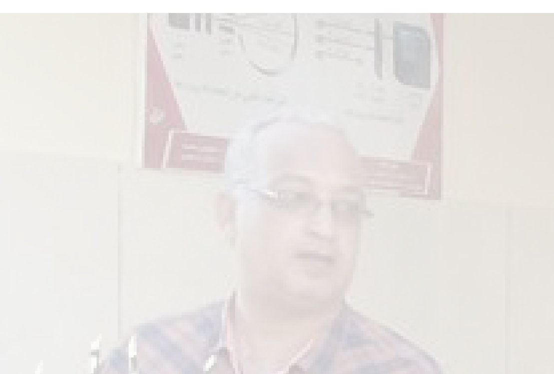
أنا مسرور جداً لأن مشروع «كلمة» اختار «**الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى**» (غرينوود، 2005م) لكي يُتَرجَم إلى العربية. فبعد تدريس التاريخ الإسلامي وتاريخ الشرق الأوسط لطلاب البكالوريوس الأمريكيين ما يقارب عقدين من الزمن؛ فإنه مصدر سرور لي أن يكون عملي متوافراً الآن للجمهور المتحدِّث باللغة العربية.

إن الموضوعات المناقَشة في الكتاب تشمل أموراً متعلقة بطريقة التأليف التاريخي، والبيئة، ومحمَّد، وأصول الإسلام، والانتصارات الإسلامية، وقيام كثير من السلالات الحاكمة وسقوطها، إلى جانب الحروب، والطقوس، والعبادات، والتعامل مع اليهود والمسيحيين، ونطاق واسع من الموضوعات الثقافية.

وأملي أن يسهم مشروع «كلمة» في تحسين فهم التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى مع ترجمة كتاب «الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى».

جيمس ليندزي





افتتاحية

لدى الأمريكيين كثير من المعلومات حول العصور الوسطى الأوروبية؛ بناءً على معرفتهم بالأعمال الأدبية المعروفة والأفلام التي تُصوِّر «الملك آرثر»، و«روبن هود»، والقلاع المنيعة، والفرسان في دروعهم اللامعة، والفتيات الواقعات في الأحزان، وبالتأكيد الأعمال الكاملة لـ «مونتي بايثون» (Monty Python). وقد حالف الحظ بعض الأمريكيين فقرؤوا **«حكايات كانتربري»** لـ «تشوسر» (Chaucer) دون أن يستفيدوا من الترجمة إلى الإنجليزية الحديثة، وربَّما لم يحالف الحظُّ بعضَهم الآخر في ذلك.

وعلى الرغم من السمتين الرومانسية والهزلية اللتين تطبعان استيعابنا الشائع للعصور الوسطى الأوروبية؛ إلا أن لدى معظم الأمريكيين تنوعاً كبيراً من الإشارات المرجعية الدينية والثقافية والسياسية - وحتى اللغوية - التي تشكِّل منطلقاً لدراسة جادة عن تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. لكن عندما نوجِّه أنظارنا إلى العالم الإسلامي في العصور الوسطى نجد أنه ليس لدى معظمنا سوى قليل من هذه الإشارات المرجعية، هذا إن وُجِدت أصلاً.

إن هذا الكتاب **«الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى»** موجَّه إلى هؤلاء القرَّاء؛ فهو مُقدِّمة عامة عن التاريخ الإسلامي ـ من وجهة نظر الذين عاشوا في ذلك الوقت[1] ـ عندما مثَّل العالمُ الإسلاميُّ كثيراً من أفضل ما يمكن أن تقدِّمه الحضارة الإنسانية في مجالات النظام السياسي، والقوة العسكرية، والقدرة الاقتصادية، والمجتمع المدني، والبحث الفكري والعلمي. لذلك فإن هذا الكتاب يتناول مجموعة واسعة من المسائل التي ترتبط بالحياة اليومية في كثير من المجتمعات والأقاليم التي شكَّلت العالم الإسلامي منذ بداياته في الجزيرة العربية في القرن السابع الهجري حتى نهاية القرن الثالث عشر. وقد اخترتُ عام 1300م

---

(1) مع ملاحظة أن المؤلف لم يلتزم دائماً بهذا الضابط؛ فكثيراً ما تحدّث عن وجهة نظره الخاصّة ووجهات نظر الغربيين اليوم. (المترجم).

نقطة فاصلة في هذه الدراسة؛ لأن العالم الإسلامي تحوَّل إلى موقع مختلف في مجالات كثيرة عشية غزو المغول لبغداد عام 1258م، وفي نهاية الحملات الصليبية في الشرق الأدنى في تسعينيات القرن الثالث عشر، وبداية نشوء الحكم العثماني في الأناضول في أوروبا الشرقية في بداية القرن الرابع عشر، وتراجُع خطر المغول في عشرينيات القرن الرابع عشر(1).

وبسبب امتداد العالم الإسلامي في العصور الوسطى خلال القرون السبعة التي تغطيها هذه الدراسة، في إسبانيا وغرب إفريقية في الغرب، إلى وسط آسيا وشبه القارة الهندية في الشرق، فقد وجب على الدارس أن يختار: على أيِّ الأقاليم والشؤون سيسلط اهتمامه؟ وأيُّ المسائل ستجبره الضرورة على الاكتفاء بالإشارة إليها فقط؟

ولأن الإسلام نشأ في شبه الجزيرة العربية، وأسس أُولى العواصم العالمية الواسعة في دمشق وبغداد والقاهرة، فسنركز مجمل اهتمامنا على البلاد الإسلامية المركزية بين نهري النيل وأوكسوس(2)، لكن هذا الأسلوب سيعطي انطباعاً بأن البلاد الإسلامية الرئيسة هي الأمكنة التي يجد فيها المرء الدين الإسلامي النمطي والثقافة الإسلامية النمطية، وهي إلى حدٍّ ما رؤية كثيرٍ ممن نشؤوا في شبه الجزيرة العربية، كما ظهر ذلك في كثير مما كُتب في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي في مدح فضائل بلد، أو مدينة، أو قرية؛ لذلك سأذكر أمثلة من أمكنة أخرى أيضاً؛ لكي أوضح مدى التشابه إلى جانب التنوُّع في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى.

سأورد - من حين إلى آخر - إشارات إلى القيم الأمريكية السياسية والاجتماعية والدينية؛ حتى تكون الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى في متناول القارئ العادي، ولكي أسلِّط الضوء على الفروق الحقيقية بين العالم الإسلامي في العصور الوسطى والمجتمع الأمريكي الحديث، مع أني أدرك أن كثيراً من الأمريكيين يختلفون حول مجموعة من القيم السياسية والاجتماعية والدينية، منها العلاقة الملائمة بين الولاية والدين، والولاية والفرد، والولاية والعائلة، والفرد والعائلة، والرجال والنساء. لكن نقاشنا حول هذه المسائل سيؤدي إلى نوع من البحث في الأشخاص بوصفهم أفراداً مستقلين، والبحث أيضاً في مفاهيم أخرى؛

(1) لمعالجة ممتازة حول العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر انظر: روس ي. دون (Ross E. Dunn)، مغامرات ابن بطوطة: مسافر مسلم في القرن الرابع عشر (The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century)، (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، عام 2005م).

(2) هو نهر جيحون، عُرِف قديماً باسم أوكسوس، يتألف من نهرين ينبعان من هضبة في آسيا الوسطى، وهو الحد الفاصل بين كلٍّ من أفغانستان وطاجكستان (المترجم).

مثل: حقوق الأفراد، والخيارات الفردية، والمسؤولية الفردية، وحقوق الخصوصية، والملكية الخاصة، والاكتفاء الشخصي. إضافةً إلى ذلك أودُّ أن أتناول كيف ينظر الأمريكيون في العصر الحديث إلى شعوب العالم الإسلامي في العصور الوسطى، بل إلى أفراد الحضارات القديمة والعصور الوسطى بعامة أيضاً، ومنها اليونان وروما وأوروبا وإيران والهند والصين.

هذا الأسلوب في المقارَنة بين حينٍ وآخر في هذه الدراسة أساسه الفرضية التي ترى أنه لكي نبحث في الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى فإنه لا بد من استيعاب ذلك الاختلاف القائم بين القيم الدينية والسياسية والاجتماعية وتوقُّعات الناس في ذلك العالَم وبين تلك التي تسود عصرنا، ولا بد في الوقت نفسه من إدراك أهمية الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى بالنسبة إلى الناس الذين عاشوا في تلك الحقبة، كما ندرك نحن تماماً أهمية حياتنا اليومية بالنسبة إلينا اليوم؛ لذلك إذا أردنا أن يحقق العمل أيَّ نجاح وجب علينا استيعاب ذلك العالَم من خلال مفاهيمه التي صوَّرها ممثِّلو ذلك العصر. وبصورةٍ أخرى يمكن القول بأننا يجب أن نقبل فرضية أن أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العالَم لم يكونوا ـ ببساطة ـ شعوباً مثلنا نُقلت ووُضعت في أمكنة أخرى ضمن عادات مختلفة وأنماط حياة متنوعة[1].

إن الفصل المُعَنْوَن بـ «موضوعات عامة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى» ما هو إلا رؤية عامة للموضوعات المهمة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، والهدف منه تقديم خلفية ضرورية للفصول الخمسة الباقية، وهو يتناول بعض المسائل التي تواجه المؤرخين عندما يحاولون البحث في بداية التاريخ الإسلامي، وحياة محمَّد، والفتوحات الإسلامية الأولى، ومسألة العِرْق في العصور الوسطى، والجغرافية والبيئة، والسمة السياسية للمجتمعات الإسلامية، وتجزئة الخلافة منذ منتصف القرن التاسع، وتطور القانون الإسلامي (الشريعة)، والصوفية الإسلامية (التصوُّف).

أمَّا فصل «جزيرة العرب» فيتناول عالَم الأصول الإسلامية، ويركز على الجغرافية والبيئة والتجارة في ذلك الإقليم، وكذلك الهرم الاجتماعي المبني على أساس النسب الذي يشترك فيه البدو وسكان الواحات معاً، ويُعَدُّ من المُسَلَّمات في القرآن. وعلى الرغم من أن ذلك الإقليم هو مهد الإسلام إلا أنه بدأ يصبح هامشيّاً

---

(1) انظر بصورة خاصة: باتريشيا كرون (Patricia Crone)، **المجتمعات قبل الصناعية: تشريح للعالم قبل الحديث** (Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World)، (أكسفورد: وان ورلد، 1993م).

بالنسبة إلى المراكز السياسية والفكرية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية والحضارة الإسلامية التي بدأت بالنشوء.

ويركز فصل «الحرب والسياسة» على التقنية العسكرية والمؤسسات في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، فيبدأ الفصل بمناقشة أساسية لمفهوم الجهاد الإسلامي، الذي يُترجَم عادةً بصورة لا تعطي المعنى الحقيقي لـ «الحرب المقدسة». ثم يعالج القسم تطورات معيَّنة وتغيرات طرأت على التقنية العسكرية ومؤسساتها في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ويبحث الفصل ذلك كله في نطاق القرون الأولى للفتوحات، وتوطيد الإمبراطورية الإسلامية، وبداية العبودية العسكرية في القرن التاسع وتطوراتها الآتية، والحملات الصليبية في الشرق الأدنى (1095 ـ 1291م).

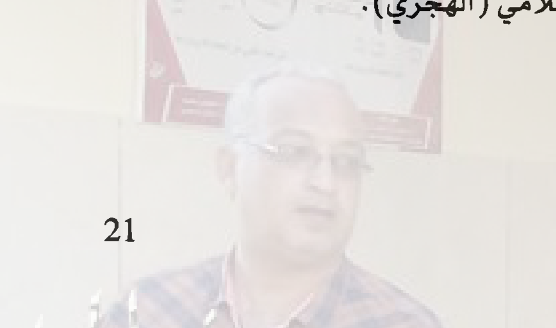
ويهتم فصل «المدن» بالحياة اليومية في ثلاثة مراكز عالمية، هي: دمشق، وبغداد، والقاهرة؛ لأن دمشق من أقدم المدن المأهولة في العالم، وأدَّت دور عاصمة الخلافة الأموية من عام 661م حتى عام 750م. كما تأسَّست بغداد في عام 762م، والقاهرة في عام 969م بوصفهما مدينتين للقصور والخلافتين الآتيتين: العباسية (750 ـ 1258م)، والفاطمية (909 ـ 1171م). وتمثِّل هذه العواصم الثلاث موضوعات خاصة بالسلالات السياسية والدينية لحاكميها وأقاليمها، لكن ـ على أيِّ حال ـ سينصَبُّ اهتمامنا الرئيسي هنا على ما يمكن أن تفيدنا به هذه المدن حول الأمور الدنيوية في الحياة المدنية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ أي: حول ما يمكن أن يشتريه سكان هذه المدن أو يبيعوه في أسواقهم، وأيَّ البضائع يصنعون، وأيَّ أنواع المحصولات ينتجون، وأيَّ نقود يستخدمون، وكيف سافروا ونقلوا بضائعهم من مدينة إلى أخرى، وكيف تفاعل المسلمون والمسيحيون واليهود في هذه المدن، ونوعية البيوت التي سكنوا فيها، وما أكلوه وشربوه، وأيَّ أساليب في الري استخدموا في مناطقهم الزراعية.

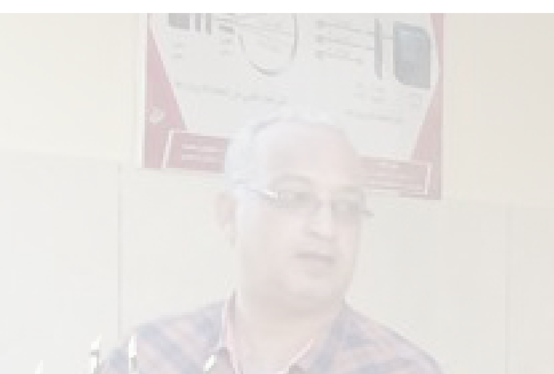
أمَّا فصل «الشعائر والعبادات» فيركِّز على الأركان الخمسة للإسلام، وهي: النطق بالشهادتين، وأداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصوم في شهر رمضان (وهو الشهر التاسع في التقويم القمري)، والحج إلى مكة خلال الشهر الثاني عشر من التقويم القمري. وتشكل هذه الشعائر الخمس ـ إذا أُخِذت معاً ـ إيقاع الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية كلها. كما يبحث الفصل في أنماط حج الشيعة المختلف في العراق، وكذلك في أنماط أخرى من الحج في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، خصوصاً إلى الأمكنة المقدسة في سورية وفلسطين.

ويقتبس فصل «معلومات طريفة ومسلية» مادته من كتاب «الثعالبي» (961 ـ 1038م) المُعَنْوَن بـ «**لطائف المعارف**»، وهو كتاب شامل في موضوعه؛ لأنه يتناول مجموعة واسعة من الموضوعات التي تتصل بالحياة اليومية التي لم تتم الإشارة إليها في الفصول الخمسة الأولى، خصوصاً تلك التي تتعلَّق بدورة الحياة ومسائل الحياة الأسرية. كما تتضمن الموضوعات التي دُرِست في هذا الفصل نظام التَّسمية لدى العرب، والتعاليم القرآنية حول دور النساء والرجال في العائلة والمجتمع، والأطفال والطفولة، والختان، والملابس، والاعتدال، والتعليم، والتسلية، والموت، والحياة بعد الموت.

وأخيراً يأتي فصل «اقتراحات لقراءات أخرى» ليقدِّم بعض الأعمال الرئيسية باللغة الإنجليزية والتي تتعلق بالموضوعات التي بُحِثَتْ في هذا الكتاب، ولا بد من أن يجد المهتمون بالتاريخ الإسلامي أو الدين ما يبحثون عنه في هذا الفصل. ومن المصادر الأساسية للباحثين المبتدئين في هذا المجال ثلاث موسوعات وكتيِّب تاريخي جغرافي. وتُعَد «**موسوعة الإسلام**»، في طبعتها الجديدة (في 12 مجلداً) (ليدن: بريل، 1954 ـ 2004م) أفضل مصدر للبداية في دراسة التاريخ أو الدين الإسلامي. ومن المصادر الجديدة «**موسوعة القرآن**» (في خمسة مجلدات) (ليدن: بريل، 2000 ـ 2005م). ويركز «**معجم العصور الوسطى**»، (في 13 مجلداً) (نيويورك: سكريبنر، 1982 ـ 1989م) على العصور الوسطى الأوروبية، ويتضمن كثيراً من المداخل إلى العالَم الإسلامي أيضاً. وأخيراً يُعَدُّ كتاب «**التاريخ الإسلامي: إطار للبحث**» لـ «ر. ستيفن همفريس» (R. Stephen Humphreys) (برنستون: جامعة برنستون، 1991م) من أكثر المقدمات باللغة الإنجليزية شمولاً حول المصادر الأساسية والثانوية للبحث في التاريخ الإسلامي خلال العصور الوسطى، وأيُّ شخص على اطِّلاع على عمل «همفريس» سيدرك بسهولة تأثير الأستاذ في تلميذه.

وأخيراً ضمَّنتُ الكتابَ سرداً لبعض المصطلحات العربية، وحذفتُ كثيراً من العلامات الإعرابية عند نسخ الحروف العربية إلى الإنجليزية، وإن كان المختصون سيعرفون أيَّها التي حُذِفت، وفي الوقت نفسه سيشكرني غير المختصين على حذفها. كما أضفتُ بعض الوصفات لأطباقٍ من كتب الطبخ العربية في العصور الوسطى، ومجموعة من الجداول الجغرافية وسلالات النسب، وكذلك جدولاً للتحويل بين التقويمين الشمسي الميلادي والقمري الإسلامي (الهجري).

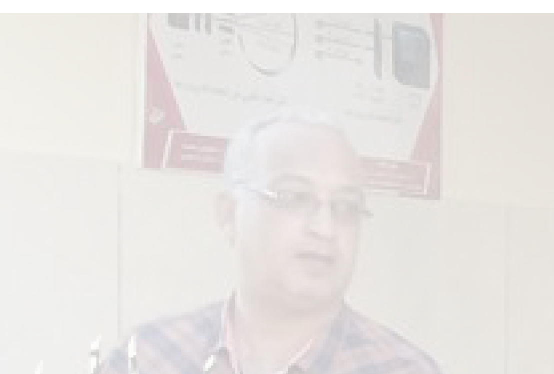




الخرائط
الرسوم والصور الفوتوغرافية

الخرائط:

الرسوم والصور الفوتوغرافية:



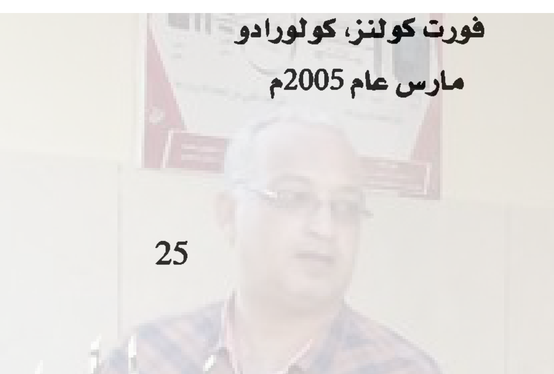
شكر وتقدير

يُثقَل المرء بكثير من الديون في مثل هذا المشروع؛ فقد دعاني كيفن أوهي للإسهام في عمل كتاب عن العالم الإسلامي في العصور الوسطى على غرار سلسلة غرينوود «الحياة اليومية عبر التاريخ». وقام مايكل هيرمان، وليني سمول، والفريق في دار أبيكس للنشر برعاية المشروع حتى الانتهاء منه. وقد تكرَّمَ روبرت هويلاند -مشكوراً- فسمح لي بالاطِّلاع على كثير من صوره الفوتوغرافية للجزيرة العربية. وقامت ترافيس لير بإعداد هذه الصور وغيرها وفقاً لمواصفات غرينوود الإنتاجية. كما أوجِّه الشكر أيضاً إلى أولئك الذين منحوني حق الاقتباس من ترجمتهم للمصادر الأولية، وقد حاولت الاتصال بجميع أصحاب حقوق التأليف، وسأكون سعيداً بتصحيح أيِّ سهو استرعى انتباههم. وقد تقدَّمَ زملائي في الاتحاد الاجتماعي المسيحي خلال ندوة قسم التاريخ بالكلية بملاحظات مفيدة على المسودات الأولى من الفصلين الأول والثاني. كما قدم فرانك تاورز كثيراً من التقدير والصداقة والدعم المعنوي. وأوجِّه شكري الخاص إلى قرَّاء مطبعة غرينوود، وجون آرمجاني، وناثان سيتينو، وبول كوب، وروز غاوديو، ووليم جريسوولد، وماريان كامب، وسليمان مراد، ووارن شولتز، وشوكت توراو، الذين كانوا لطفاء جدّاً عند قراءة مسوَّدة شبه كاملة من المخطوطة، وكانت تعليقاتهم ذكية، وكذلك انتقاداتهم، على الرغم من عدم اتِّباعها بصورة دائمة. إن هذا الكتاب أفضل بكثير مما كان يمكن أن يكون، وإن أي أخطاء هي بالتأكيد من نفسي.

جيمس ليندزي

فورت كولنز، كولورادو

مارس عام 2005م



التسلسل الزمني للأحداث

(كل التواريخ واردة وفقاً للتقويم الميلادي الغريغوري. ولشرح نظام التسمية العربي التقليدي انظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

570	ولادة محمد لعائلة بني هاشم، وهي فرع من قريش في مكة؛ في الحجاز (غرب الجزيرة العربية)
600	تزوج من خديجة وحقق الثراء
610	بدء تبليغ الرسالة
622 – 610	حياته في مكة
619	وفاة خديجة وعم محمد وحاميه أبي طالب
622	الهجرة إلى المدينة، وهو العام الأول من تقويم المسلمين
624 – 622	تأسيس مجتمع جديد (أمة) في المدينة
627 – 624	المعارضة الداخلية في المدينة، التي أدت إلى إخراج قبيلتين يهوديتين، وإبادة الذكور البالغين للقبيلة الثالثة
630 – 624	الصراعات داخل مكة
632 - 628	التوحيد والتوسُّع داخل الجزيرة العربية
630	فتح مكة
632	وفاة محمد ودفنه في المدينة، وتنصيب أبي بكر خليفة للمسلمين
634 – 632	حروب الردة، ودور أبي بكر فيها
661 – 632	عهد الخلفاء الراشدين
638	دخول القدس
644	طعن عمر ووفاته بعد أسبوع واحد من تشكيل لجنة لاختيار خليفته، واختيار عثمان بن عفان خليفةً، وقد جُمع القرآن ووُضع في شكله النهائي في عهد عثمان

656	اغتيال عثمان بن عفان وبداية الحرب الأهلية الأولى في الإسلام
661 – 656	الحرب الأهلية الأولى
661	اغتيال علي بن أبي طالب، وتأسيس معاوية بن أبي سفيان (661 – 680م) الخلافة الأموية
750 – 661	الخلافة الأموية في دمشق
680	استشهاد الحسين في كربلاء، وهو نموذج الاحتجاج والمعاناة لدى الشيعة
692 – 680	الحرب الأهلية الثانية
691	اكتمال بناء قبة الصخرة في القدس
715 – 705	تشييد المسجد الأموي في دمشق
711	بداية الفتح الإسلامي لإسبانيا
732	معركة تور، وشارل مارتل يعرقل التوسع المحتَمَل للإسلام في غرب أوروبا
750 – 744	الحرب الأهلية، وهزيمة الأمويين على يد العباسيين
1258 – 750	الخلافة العباسية؛ وهي العصر الذهبي للحضارة الإسلامية
775 - 754	خلافة المنصور ثاني الخلفاء العباسيين، والمؤسس الحقيقي للدولة العباسية، وباني بغداد، وبادئ حركة ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية
756	تأسيس الإمارة الأموية في قرطبة في إسبانيا
762	تأسيس بغداد
765	وفاة جعفر الصادق الإمام الشيعي السادس (رمز المدرسة الجعفرية في الشريعة الإسلامية)، والتنازع على الإمامة، وما نشأ عنه من شقاق بين الإسماعيلية (السبعوية) والإمامية (الاثني عشرية)
767	وفاة أبي حنيفة مؤسس المدرسة الحنفية في الشريعة الإسلامية، السائدة في الإمبراطورية المغولية والعثمانية
809- 786	خلافة هارون الرشيد: أوج الخلافة العباسية

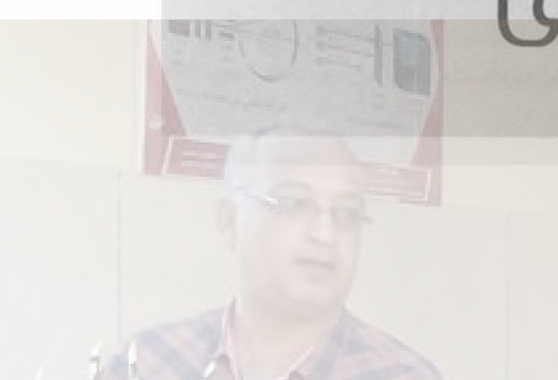
795	وفاة مالك بن أنس مؤسس المدرسة المالكية في الشريعة الإسلامية؛ السائدة في إفريقية الإسلامية
801	وفاة رابعة العدوية السيدة الصوفية الزاهدة، التي يُنسب إليها الفضل في دمج الزهد بحب الله
820	وفاة الشافعي مؤسس المدرسة الشافعية في الشريعة الإسلامية، السائدة في الأقطار الناطقة بالعربية في شرق المتوسط
945 – 833	ظهور دول المناطق داخل الأقطار العباسية
836	انتقال العاصمة العباسية مؤقتاً من بغداد إلى سامراء، وبقاؤها هناك حتى أُعيدت إلى بغداد في أواخر القرن التاسع
855	وفاة أحمد بن حنبل مؤسس المدرسة الحنبلية في الشريعة الإسلامية
969 – 909	الخلافة الفاطمية في شمال إفريقية
929	الخلافة الأموية الأندلسية التي أسَّسها عبد الرحمن الثالث
1063 – 934	الدولة البويهية في غرب إيران والعراق وبلاد ما بين النهرين
945	احتلال البويهيين بغداد، ونهاية الحكم المباشر للخلفاء العباسيين
1171 – 969	الخلافة الفاطمية في شمال إفريقية ومصر وسورية
1186 – 977	حكم الغزنويين في خراسان وأفغانستان وشمال الهند
1000	وفاة المقدسي الجغرافي السوري
1030	وفاة السلطان محمود في غزنة
1031	نهاية الخلافة الأموية الأندلسية
1037	وفاة ابن سينا
1149 - 1038	الأسرة السلجوقية في العراق وإيران
1111 - 1058	حياة أبي حامد الغزالي الباحث الديني والفقيه والزاهد الذي أدخل الصوفية في المذهب الفكري السني
1071	معركة ملاذكرد
1075	وفاة الرحالة الفارسي ناصر خسرو

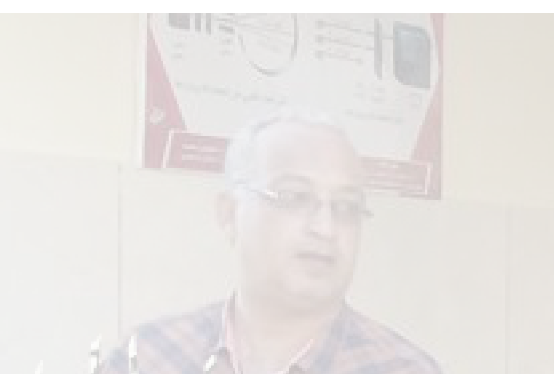
1095	البابا أوربان الثاني يدعو إلى الحملة الصليبية الأولى
1099	الصليبيون يحتلون القدس، ويؤسسون مملكة القدس اللاتينية
القرن الثاني عشر	الطرائق الصوفية تبدأ في عرض إطار تنظيمي للحركات الاجتماعية في جميع أرجاء العالم الإسلامي
1143	بيتر المعظَّم - رئيس دير كلوني- يفوض روبرت كيتون بالترجمة الأولى للقرآن إلى اللاتينية
1171	صلاح الدين يحكم مصر
1187	صلاح الدين يهزم الفرنجة في معركة حطِّين، والمسلمون يستعيدون القدس
1198	وفاة الفيلسوف الأندلسي ابن رشد
1217	وفاة الرحالة الأندلسي ابن جبير
1260 – 1220	الغزو المغولي للأراضي الإسلامية
1517 – 1250	الأسرة المملوكية تحكم مصر وسورية
1258	المغول ينهبون بغداد
1260	هزيمة المغول على يد المماليك في عين جالوت في فلسطين
1517 – 1261	الخلافة العباسية في القاهرة
1924 – 1281	الإمبراطورية العثمانية
1291	الفتح المملوكي لعكا آخر معاقل الفرنجة في سورية
1304 – 1295	حكم محمود غازان في بلاد فارس؛ وهو الخان المنغولي الأول الذي اعتنق الإسلام [وجعله ديانة في بلاد فارس]
1326	العثمانيون يستولون على بورصة
1345	العثمانيون يعبرون مضايق جاليبولي
1405 – 1370	فتوحات تيمورلنك
1389	هزيمة الصربيين أمام العثمانيين في معركة كوسوفو
1444	هزيمة الصليبيين المناهضين للدولة العثمانية في فارنا
1453	الفتح العثماني للقسطنطينية

الفصل الأول



موضوعات عامة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى



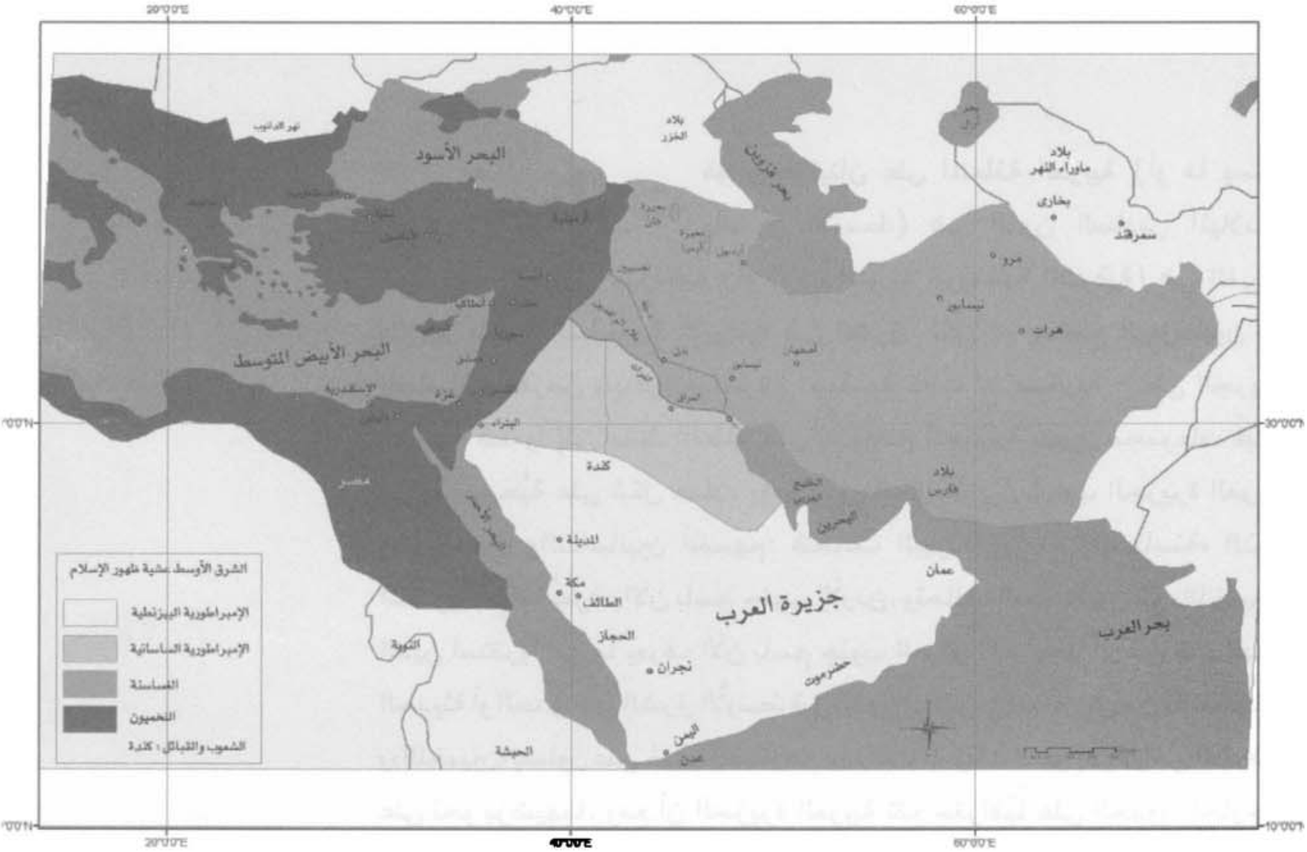


سيطرت قوتان عالميتان على المنطقة العربية (أو ما يسمَّى بالشرق الأوسط) في القرن السادس الميلادي؛ هما: الإمبراطورية البيزنطية (أو الإمبراطورية الرومانية الشرقية) في الغرب، والإمبراطورية الساسانية الإيرانية في الشرق. لكن لم يستطع البيزنطيون ولا الساسانيون فرض سيطرة مباشرة - سياسيةً كانت أم عسكرية - على الجزيرة العربية، فسعوا إلى حفظ النظام على حدودهم الجنوبية بتعيين مجموعات قَبَلية عربيَّة مسيحيَّة على شكل عملاء يؤدون دور الحواجز بين شعوب الجزيرة العربية والبيزنطيين والساسانيين أنفسهم؛ فتحالف البيزنطيون مع «الغساسنة» الذين استقروا في ما يُعرف الآن باسم جنوب الأردن، وتحالف الساسانيون مع «اللخميين» الذين استقروا في ما يُعرف الآن باسم جنوب العراق (لم تُوجد أيٌّ من هذه الدول الحديثة أو الحدود في الشرق الأوسط قبل القرن العشرين). وظل كلٌّ من «الغساسنة» و«اللخميين» يعملون على خدمة أنصارهم ما دامت المعونات تصل إلى كلٍّ من الطرفين على نحوٍ يرضيهما. ومع أن الجزيرة العربية تقع جغرافيّاً على الحدود الخارجية لكلٍّ من الإمبراطوريتين إلا أنها لم تكن منعزلة عنهما، بل إن الجزيرة العربية كانت منطقة للتنافس المباشر بين الإمبراطوريتين في مجالات السياسة، والتجارة، وشؤون الثقافة، والدِّين.

ففي الإمبراطورية الرومانية الشرقية دافع البيزنطيون عن المسيحية الأرثوذكسية، وحافظوا على اللغة اليونانية وعلومها وثقافتها، وهو ما يُعرف بـ«الولاء اليوناني» أو «الهلِّينية». أما الساسانيون فقد ورثوا التقاليد الإيرانية القديمة والساميَّة، ووجدوا أنفسهم مدافعين عن «الزرادشتية»[1]. وعلى الرغم من أن الديانتين الزرادشتيَّة والمسيحيَّة هما الديانتان الرسميتان في كلٍّ من المنطقتين الساسانية والبيزنطية إلا أن الإمبراطوريتين حكمتا شعوباً وسكاناً يختلفون عنهما في لغتهم وثقافتهم ودينهم أيضاً؛ فقد وُجدت أعداد كبيرة من اليهود في المنطقة عاشت تحت الحكمين البيزنطي والساساني، وكان للمسيحيين (الأرثوذكس) حظوة في بيزنطة. وهناك أعداد كبيرة من السكان (من جماعات مسيحية شرقية أخرى)

---

(1) الزرادشتية: نسبةً إلى زرادشت (Zoroaster) صاحب دين يُنسب إليه، توفي عام 583ق.م. كان موطنه في أذربيجان. زعم أنه نبي يُوحى إليه، وله كتاب هو «أفستا»، وكان يقول: إن للعالم إلهين: إله الخير، وإله الشر، وهما في نزاع دائم (المترجم).



الشرق الأوسط في فجر الإسلام. المصدر: عن لابدوس، تاريخ المجتمعات الإسلامية.

عاشت تحت الحكم البيزنطي أيضاً؛ مثل النسطوريين(1)، واليعاقبة(2) الذين يؤمنون بالطبيعة الموحَّدة للسيد المسيح، والأرمن. وقد شكَّل النسطوريون السواد الأعظم من السكان المسيحيين في الإمبراطورية الساسانية، وعاش الزرادشتيون بصورة أساسية تحت الحكم الساساني في العراق وإيران على حدود آسيا الوسطى. وأخيراً؛ فإنه على الرغم من أن المصادر الإسلامية عموماً ترسم صورة عن انتشار الشِّرك، أو الإيمان

(1) «النسطورية» (Nestorianism): مذهب مسيحي ظهر في القرن الخامس الميلادي، قال به نسطوريوس بطريرك القسطنطينية، الذي يرى أن للسيد المسيح طبيعتين: إلهية وإنسانية. وناصرت كنيسة أنطاكية المذهب، لكنه سرعان ما تراجع وانحسر، ولم تحافظ عليه إلا بعض الكنائس، منها كنيسة فارس، ولها أتباع في العراق وإيران والهند، وطقوسها سريانية آشورية (المترجم).

(2) اليعاقبة أصحاب الطبيعة الموحَّدة (Monophysism): فرقة مسيحية اتصلت بالمسلمين، وعرفت رأيهم في السيد المسيح، وناقشتهم فيه، وهي تقول: إن المسيح هو الله والإنسان اتَّحدا في طبيعة واحدة. واشتغل كثير من اليعاقبة في ظل الإسلام بنقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى السريانية ثم العربية، وشجَّعهم على ذلك الخلفاء المسلمون، ومن أشهرهم متَّى بن يونس الذي توفي عام 940م (المترجم).

بعدد من الآلهة قبل بعثة محمَّد؛ إلا أن الواضح أن ممثلين عن الديانات الكتابية الثلاث (اليهودية، والمسيحية، والزرادشتية)[1] قد عاشوا في الجزيرة العربية، خصوصاً في اليمن والحجاز[2]. ويتَّضح ذلك من علاقات محمَّد بالقبائل اليهوديَّة في مناطق الواحات في المدينة، التي كانت في الحقيقة مصدر قلق له وللمجموعة الإسلامية الجديدة؛ لأن جزءاً من الجزيرة العربية كان عشية ولادة محمَّد على علاقة بالمراكز السياسية والاقتصادية الرئيسية في الشرق الأوسط، وعلى صلة بما يجري من أحداث في بقية أجزاء الإقليم.

وعند الحديث عن التاريخ الإسلامي؛ فإن الإسلام بدأ نحو عام (610 م) بوحي أرسله الله إلى محمَّد بن عبد الله في بيئة قاحلة؛ هي مكة الواقعة في غرب الجزيرة العربية. وبحلول عام (750م) أصبح الإسلام دين النُّخبة السياسية والعسكرية في إمبراطورية واسعة امتدت من إسبانيا في الغرب إلى وادي السِّند في الشرق، وحتى أجزاء من وسط آسيا الوسطى في الشمال. وعلى الرغم من أن بلاد الأناضول- وخصوصاً «القسطنطينية» - كانت هدف الفتوحات الإسلامية منذ أواخر القرن السابع الميلادي؛ إلا أنها لم تُدمج في العالم الإسلامي حتى جاءت الحقبة الصليبية في القرن الحادي عشر، ولم تُوضع تحت السيطرة الإسلامية إلاَّ بعد سقوطها على يد السلطان العثماني «محمَّد الثاني» في عام (1453م). وكان الإسلام في البداية ديانةَ مجموعة صغيرة، لكن في منتصف عام (900م) أصبح ديانة السواد الأعظم في كثير من المناطق التي وصلت إليها السلطة السياسية الإسلامية. وفي منتصف عام (900م) أيضاً أصبحت اللغة العربية هي اللغة المفضَّلة في العلوم والتعليم لكل الجماعات الدينية والعرقية تحت الحكم الإسلامي. وعملت العربيَّة على توحيد النُّخَب المثقفة في العالم الإسلامي، بالطريقة نفسها التي وحَّدت من خلالها اللغةُ اللاتينية أوروبا الغربية في العصور الوسطى، وكذلك اللغةُ الإنجليزية في العصر الحديث. ويعني ذلك أنَّ اليهودي المتعلِّم في القرن العاشر في بغداد كان يكتب باللغة العربية (وتكون الكتابة دائماً بحروف عبريَّة)، في حين أنه اعتمد على العبريَّة من أجل غايات دينية، وربما اعتمد أيضاً على اللهجة الآرامية في حديثه اليومي. أما المسلم المتعلِّم أو الزرادشتي في إيران فكان يتكلَّم العربية ويكتب بها، لكنه يستخدم الفارسية في

(1) وفقاً للمصادر الدينية؛ فإن الزرادشتية لا تُعَدُّ من الديانات السماوية، وكان صاحبها يدعو إلى إلهين اثنين. انظر الهامش رقم (1)، ص33 من هذا الكتاب (المترجم).

(2) انظر: ج. ر. هاوتينج (G.R. Hawting)، فكرة الوثنية وظهور الإسلام: من الجدل إلى التاريخ، (The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History)، (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م). وفيه يذكر المؤلف أن الوثنية وُجدت في الجزيرة العربية بصورة أقل مما تذكره المصادر الإسلامية.



الفتوحات الإسلامية الأولى

حديثه اليومي. أما المتعلِّمون المسيحيون في القاهرة - ومعظمهم يعملون في مواقع بيروقراطية - فقد أجادوا العربية، واستخدموا القبطيَّة في شؤون دينهم، وربما في حياتهم اليومية. وهو الأمر الذي ينطبق أيضاً على المتعلِّمين المسيحيين في دمشق؛ فقد عرفوا العربية لكنهم استخدموا الآرامية في شؤون الدين، وربما في الحديث اليومي أيضاً. كما نجد مواقف تُشبه ذلك بين المتعلِّمين المسلمين وغير المسلمين في إسبانيا وشمال إفريقية وآسيا الوسطى وبلاد السند (سهول نهر السند).

والسؤال هو: كيف يمكن أن تتحوَّل حركة دينية صغيرة - وربما ثانوية - في غرب الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع إلى إمبراطورية إسلامية واسعة في أوائل القرن الثامن، وإلى حضارة إسلامية راقية في القرن العاشر وما تلاه؟ هذا هو السؤال الذي اهتمَّ بالإجابة عنه المؤرِّخون المسلمون الأوائل. ومن غير المدهش أن المؤرخين المسلمين - مثل أسلافهم اليهود والمسيحيين - يدينون لله بنجاحهم وبالانتصارات الباهرة التي حقَّقوها في الفتوحات الإسلامية الأولى. ويُذكِّر هذا بما يجده المرء في الكتب التاريخية للعهد القديم؛ الذي يُصوِّر كيف صاغ الله عهداً بينه وبين بني إسرائيل بأن يتدخَّل لمصلحتهم ضدَّ أعدائهم. ويمكن أن يجد المرء أيضاً أمثلة أخرى في سِفْر «أعمال الرسل» في «العهد الجديد»، وفيه يُعَدُّ اضطهاد المسيحيين الأوائل مدبراً؛ بهدف تفريق المجموعة ونشر الكتاب المقدس حول حوض المتوسط. لكن معظم المؤرِّخين في العصر الحديث لا يعترفون (على الأقل في العلن) بأنهم يرون أن لله يداً في التاريخ. أما الكُتَّاب اليهود والمسيحيون، وكذلك المسلمون الأوائل؛ فلا يمكن أن يتخلَّوا عن هذه الرؤية، أو يتوقَّفوا عن الكتابة حولها. وغنيٌّ عن القول إن الحذر مطلوب تجاه ما يقوله المؤرخون في العصر الحديث ممَّن يعتمدون على تقارير كتبها أشخاص يحملون رؤى مختلفة تماماً عن رؤانا.

المصاعب التي واجهت المؤرخين المعاصرين:

تشترك المجتمعات التي يُدرَس تاريخها في هذا الكتاب - تقريباً - في الإطار الزمني نفسه؛ أي العصور الوسطى الأوروبية من (600م) إلى (1300م). وكلما تقدمنا في هذه القرون السبعة ازدادت المصادر لدينا، وأمكننا الحديث بثقة عمَّا حدث في ذلك الوقت. وعلى أي حال؛ قبل أن نبدأ بالنقاش حول الحياة اليومية للعالم الإسلامي خلال العصور الوسطى فإننا نحتاج إلى الإشارة إلى طبيعة المصادر المتوافرة حول جذور الإسلام، وتقويم ما يمكن أن نحصل عليه من معلومات منها. وبأسلوب آخر يمكن أن نسأل: ما الذي يمكننا أن نعرفه عن المجتمعات الإسلامية

المبكِّرة؟ وكيف يمكن أن نعرف ذلك؟ وكما هو الحال بشأن أسئلة من هذا النوع تكون الإجابة: يعتمد ذلك على المصادر، وعلى الحقبة الزمنية، وعلى سؤال معيَّن أو على أسئلة أخرى كثيرة مطروحة.

المسألة الأولى التي يجب أن يتناولها مؤرخو الحقبة المبكِّرة (نحو 600-700م) وتُعَدُّ الأكثر أهمية في التاريخ الإسلامي؛ هي أننا في حين نجد وفرة في المصادر التي تصف أحداث العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي، ومنها: حياة محمَّد، والمجتمع الإسلامي المبكِّر (الأمَّة)، وتأسيس الخلافة، والفتوحات الإسلامية.. وغيرها؛ فإننا نجد بضعة مصادر وثائقية فقط تعود فعلاً إلى أوائل القرن السابع، أو قد لا نجد.

أما المسألة الثانية؛ فهي أن هذا العدد من المصادر حول التاريخ الإسلامي المبكِّر جاء ضمن التراث الإسلامي نفسه؛ أي أن الباحثين المسلمين كتبوا قصصهم حول المسلمين وقدَّموها لأجل المسلمين[1].

ويمكن تصنيف أنواع المصادر التي حصلنا عليها ضمن أربع مجموعات أساسية هي:

1 ـ النص المُقدَّس للإسلام (الكتاب؛ النص المكتوب المعروف بالقرآن؛ التلاوة).
2 ـ التعليق على القرآن (التفسير).
3 ـ أقوال نسبها أو نقلها أصحاب محمَّد عنه (الأحاديث).
4 ـ تقارير تسرد الأحداث الأولى للأمة (الأخبار).

جَمع كُتَّاب سيرة محمَّد هذه الأصناف الأربعة في شكلٍ ينتمي إلى السيرة الذاتية، وأطلقوا عليها «السيرة». وأوَّل مثال هو سيرة محمَّد التي جمعها «ابن إسحق» (تُوفِّي عام 767م)، وقد هذَّب النسخة التي وصلت إلينا من سيرة «ابن إسحق» «ابنُ هشام» الذي تُوفِّي عام 834م؛ أي بعد قرنين من حياة محمَّد[2].

(1) روبرت ج. هويلاند (Robert G. Hoyland)، رؤية الإسلام كما رآه الآخرون: إحصاء وتقويم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية حول الإسلام المبكر (Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam)، (برنستون، نيويورك: مطبعة داروين، 1997م). وهو كتاب يمثل الدراسة الأكثر شمولية للمصادر غير الإسلامية حول بداية التاريخ الإسلامي، وفي الوقت الذي يمكن أن تُستخدم هذه المادة المبعثرة مادةً تُصحِّح المصادر الإسلامية الكثيرة، يمكن القول أيضاً بأنها تتَّصف بانحياز طائفي وديني.

(2) ألفرد غيُّوم (Alfred Guillaume)، حياة محمَّد: ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحق (The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م).

إنَّ القرآن بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من المسلمين هو كلام الله الخالد الأزلي الذي لا تشوبه شائبة، وقد أرسله الله إلى البشرية عبر رسوله محمَّد. ويُشار إلى هذا الوحي الذي تلقَّاه محمَّد وتلاه على الناس في مكة (بين عامي 610–622م) وفي المدينة (بين عامي 622–632م) بالكتاب (النص)، وبالقرآن (التلاوة). ويشير التاريخ الإسلامي إلى أنَّ جَمْع القرآن في مخطوطة واحدة حصل في حكم الخليفة الثالث – قائد الأمَّة الإسلامية بعد محمَّد – عثمان بن عفان (644–656م) بعد وفاة محمَّد بعقدين. ولأنَّ القرآن – وفقاً للعقيدة الإسلامية – هو كلام الله، وليس تعاليم محمَّد، فإن المسلمين يؤمنون بأنَّ القرآن لا يحوي أيَّ خطأ؛ لذلك لا يسأل المؤمن عن صدق النص القرآني. أما الترجمة فهي شأن آخر؛ لأن الله -بحسب العقيدة الإسلامية- أراد أن يكون الوحي باللغة العربية؛ لذلك من غير الممكن ترجمة المعنى الحقيقي للقرآن إلى لغة أخرى؛ لذا يُشير المسلمون إلى كلِّ ترجمات القرآن على أنها شروح أو تفاسير للنص العربي[1].

وفي القرون الإسلامية الأولى ساد نقاش قوي حول ما إذا كان القرآن يمثل كلام الله الأزلي غير المخلوق، أو يمثل كلام الله المخلوق، ودار هذا النقاش خلال محنة «خلق القرآن»[2]، واعتمد الأغلبية القول بأن القرآن يمثل كلام الله الأزلي غير المخلوق. واستمرت المناقشات حول تفسير القرآن حتى يومنا هذا، لكن النقاشات الأخرى حول طبيعة النص نفسه (أمخلوق هو أم غير مخلوق) لم تستمر حتى اليوم. لكن من الجدير بالذكر أن الموقف الذي يقول بخلق القرآن ظهر مجدداً بصورة ضئيلة في بعض الحركات الإسلامية الإصلاحية الحديثة؛ مثل مدرسة «عليكَرة» (Aligarh) في القرنين التاسع عشر والعشرين في الهند.

---

(1) نجح كثير من ترجمات القرآن إلى الإنجليزية، وقد اخترتُ ترجمة «ن. ج. داود» (N.G. Dawood) (الطبعة الخامسة، نيويورك، كتب بنجوين، 1995م) لأنها منخفضة الثمن ومتوافرة في معظم أمكنة بيع الكتب. وللاطِّلاع على ترجمات أخرى للقرآن إلى الإنجليزية انظر: «القرآن: ترجمات ومقدمات» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى» في نهاية الكتاب.

(2) أثار المعتزلة مسألة خلق القرآن في عهد المأمون سنة (218هـ)، ووافقهم فيها الأشاعرة، وتبنَّى رأيهم الخليفة. وقد اختلف معهم أهل السنَّة، وامتُحن بسبب ذلك بعض الأئمة، مثل ابن حنبل الذي لاقى التعذيب وتحمَّله. وتتلخص المسألة في القول بأن القرآن الكريم الذي نتلوه هو بصوته وحروفه ومداده وألفاظه مخلوق؛ أي أنه مُحدَث الآن (بفتح الدال) ولكنه في معناه قديم، وهو في علم الله، وقد نزل على محمد – صلى الله عليه وسلم – بالعربية. في حين قال خصومهم: إن القرآن بأصواته وحروفه التي نسمعها هو كلام الله، وهو قديم غير محدَث. وغاية المعتزلة «تنزيه» الذات الإلهية عن التشبيه، والردُّ على فِرَقٍ كانت تقول بالتشبيه. (المترجم).

وكانت الدراسات حول أصالة المصادر وموثوقيتها - ما عدا القرآن - موضع قبول، ولم يشكَّ المخلصون في القصص الأساسية التي تروي هذه الأحداث، وتم التوصل إلى حلٍّ في هذه المناقشات حول أيٍّ من المصادر موثوق وأيٍّ منها غير صحيح في نهاية القرن الثالث الإسلامي (الهجري) (عام 900م). لكن ذلك لا يعني أن الخلافات قد توقَّفت. وقد نزعت التقارير في القرون الإسلامية الأولى إلى التشدُّد مع التيارات المذهبية، فأُعيد البحث فيها وتعديلها كي تلبِّي اهتمامات الكتَّاب الذين تصدَّوا لمسألة كتابة الأحداث الحديثة، ولم يصلوا إلى حلول بشأن قضايا في الماضي البعيد على الرغم من أهميتها.

ولا يُوجد إجماع مثل هذا بين الباحثين غير المسلمين؛ بسبب أمرين: الأول أن الباحثين الغربيين في العصر الحديث ينزعون إلى الشكِّ في التقارير التي كُتبت في الداخل، وفي مضموناتها، خصوصاً ما يتعلَّق منها بالجذور الدينية والعقيدة الدينية؛ والثاني أن معظم المصادر السردية التي وصلت إلينا عن الأصول الإسلامية تعود إلى قرون كثيرة تلت الأحداث التي تتحدَّث عنها. وبينما لا يقبل الباحثون الغربيون التفسير التاريخي لكيفية جمع القرآن بإشراف عثمان، يوافق معظمهم على جعل القرن السابع عشر تاريخاً للنص نفسه. ويرى بعض الباحثين أن القرن الإسلامي (الهجري) الثاني هو تاريخ القرآن، وهؤلاء هم النسبة الأقل من الباحثين الغربيين، لكنَّ مؤيديهم دفعوا الباحثين إلى إعادة تقويم أساليبهم في دراسة القرآن ومصادر أخرى عن التاريخ الإسلامي المبكِّر[1].

لذلك يُواجه المؤرِّخ في العصر الحديث مشكلة جوهرية، هي: كيف يمكن الكشف عمَّا حدث فعلاً من دون مصادر وثائقية من تلك الحقبة، وكثير من المصادر الموجودة يناقض بعضُها بعضاً؟ يذكُر فرد م. دونر (Fred M. Donner) مشكلات هذه المصادر بشكل واضح، وهو الذي كتب كثيراً عن التاريخ الإسلامي المبكِّر، فيقول: «تكثر التناقضات والاختلافات في الترتيب الزمني، وكذلك في معاني الأحداث. وقد توجد أيضاً -لكن بقلة- في مسار الأحداث الأساسي، فيعرض كثير من القصص

(1) لقراءة المناقشات حول طبيعة القرآن بين الباحثين الغربيين والمسلمين؛ انظر: توبي لستر (Toby Lester)، «ما القرآن؟»، **مجلة الأطلنطي الشهرية** (The Atlantic Monthly)، ع283، يناير عام 1999م، ص ص43—56. انظر أيضاً: أندرو روبين (Andrew Robin)، تحليل القرآن والتفسير والسيرة: منهجيات جون وانسبرو» في «**مقاربات إلى الإسلام في الدراسات الدينية**، Approaches to Islam in Religious Studies)، حرره «ريتشارد سي. مارتن» (Richard C. Martin)، (توسان: جامعة أريزونا، 1985م)، ص ص151-163.

معلومات عفا عليها الزمن تماماً، وقد تُقَدِّم أخرى دليلاً على الإضافات أو التلفيقات الصريحة كي تخدم أهدافاً دفاعية سياسية أو دينية»[1].

لكن ماذا نفعل بهذه المصادر؟ لقد وَثِقَ بعضُ المؤرِّخين بصحَّة المصادر بعامة، إلى حد أنهم قبلوا بالسَّرد الأساسي للقصص كما قدَّمتها كتب المسلمين التاريخية. في حين شكَّك آخرون، لكنهم وجدوا أن المرء إذا استخدم المصادر بعين تنقد الانحيازات والمفارقات التاريخية يمكنه أن يفصل القمح عن التِّبن، ويكشف عن لُبِّ الحقيقة حول الماضي. ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فيقول: إن هذه المصادر التي وصلتنا - بما فيها القرآن - كُتِبت بعد مرور مدَّة طويلة على الأحداث التي تصفها، وهي تُقدِّم سرداً للجذور الإسلامية بصورة متناقضة يتعذَّر حلُّها، وبصورة منحازة موالية، إلى حد أنه لا يمكن الاعتماد عليها على الإطلاق لإعادة سرد ما حدث فعلاً في التاريخ الإسلامي المبكِّر. وهناك من يُصنِّف نفسه في المجموعة الوسط التي تشك لكنها في الوقت نفسه متفائلة. وسبب هذا الشك أن هناك مشكلات حقيقية تصدر عن هذه التناقضات، وعن التحوير الجائر الذي أحدثه المناصرون في المصادر الموجودة، إلا أن هؤلاء متفائلون؛ لأنهم يؤمنون بالفكرة التقليدية التي ترى أنه من الممكن حقّاً أن نُعيد تشكيل جزء من التصوير الدقيق لما حدث فعلاً في الماضي، على الرغم من الصعوبات الكثيرة التي تثيرها مصادرنا.

وأثارت أسئلة الباحثين غير المسلمين واستنتاجاتهم حول تاريخ القرآن، وأصالته، وموثوقية ما كُتب عن السيرة والمصادر الأخرى التي تعود إلى الحقبة الأولى في التاريخ الإسلامي؛ مجموعةً واسعةً من ردود الأفعال عند المسلمين؛ فهناك من يرفض هذه الأسئلة لأنها أوهام غير ذات قيمة صدرت من غير المؤمنين، بينما بحث بعضهم الآخر كي يجد سبلاً مقبولة تجعل إيمانه على وفاق مع نتائج البحوث الحديثة، كما فعل اليهود والمسيحيون المؤمنون في الردِّ على الانتقادات الموجَّهة إلى النصوص التي يؤمنون بها. ونظر آخرون بتشاؤم نحو هذه الأسئلة، وعدُّوها هجوماً خطيراً مُوجَّهاً من الأعداء بهدف تقويض الإيمان الحقيقي.

وبعيداً من المصادر المكتوبة؛ فقد اكتشف علماء الآثار كثيراً من المصادر التي يُصنِّفها المؤرخون تحت عنوان «الثقافة المادية» مثل: المستوطنات المهجورة، والكتابات على الجدران، والنقوش، والعملة النقدية، والآنية الفخارية، والأدوات الزجاجية،

---

(1) فريد م. دونر (Fred. M. Donner)، الأخبار المتداولة بشأن الأصول الإسلامية: بدايات الكتابات الإسلامية التاريخية (Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing)، (برنستون: مطلعة داروين، 1998م)، ص ص4-5. ويُعَد كتاب «دونر» من أكثر الكتب تناولاً للمشكلات التاريخية المعقدة والمنهجية التي تُواجه دارس التاريخ الإسلامي المبكر.

حتى المعالم المستخدمة على الطرقات لحساب المسافات، إضافة إلى طرق القوافل التي ألقت الضوء على فهمنا للتاريخ الإسلامي المبكِّر. ولكن -لسوء الحظ- لم يتبقَّ إلا قليل من هذه المواد التي يمكن إعادة تاريخها بكل تأكيد إلى أوائل القرن السابع، إلا أنها لم تُفْقَد كلها. وفي الحقيقة؛ أود أن أشير إلى أنه يمكننا أن نترك جانباً هذه الضروب من المسائل من أجل أهداف بحثنا؛ لأن السرد التاريخي لحياة محمَّد وأمته في نشأتها الأولى يُمثِّل القصة الرئيسيَّة التي تمنح الإسلام معناه بوصفه ديناً، ويمثِّل - من حيث المبدأ - ركيزة الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى، التي هي مدار البحث في هذه الدراسة، فلنلتفت الآن إلى ذلك السرد.

حياة محمَّد (570-632م):

استغرقت مهمَّة محمَّد في تبليغ الدعوة عقدين من الزمن كما ترى المصادر الإسلامية؛ فقد بدأت منذ العام (610م) تقريباً عندما بلغ عامه الأربعين، واستمرت حتى وفاته عام (632م)[1]. وتتَّفق هذه المصادر على أن محمَّداً كان غير مهيَّأ للنبوَّة عندما أتى إليه المَلَك جبريل بالوحي الأول[2]، لكنه أدرك فوراً أنه نبي مثل أنبياء اليهودية القديمة؛ مثل: إسحق، وإرميا، وأدرك أنه لا يمكن أن يرفض الدعوة إلى دينه. وفي النهاية؛ لا يمكن للمرء -ببساطة- أن يتجاهل دعوة الخالق وحافظ الكون في عالَم مازال يؤمن الناس فيه بما هو خارق للطبيعة، ويعلمون جوهر قصص الكتاب المقدَّس حول مُعاملة الله القويَّة والعجائبية لأولاد إسرائيل وأعدائهم.

وكما يتوقَّع المرء؛ يخبرنا كاتبو سيرة محمَّد كثيراً عن مسيرته بعد أن تلقَّى الوحي أكثر مما يخبروننا عن طفولته ومراهقته، لكن ما يمكنهم أن يقولوه عن سنواته الأولى سيزوِّدنا بكثير من المعلومات حول القيم السائدة في مجتمع الجزيرة؛

(1) هناك كثير من الكتابات حول النبي محمَّد، ويمكن أن تجد ما كُتب عنه بصورة منهجية في ترجمة ألفرد غيّوم (Alfred Guillaume)، حياة محمَّد (The Life of Muhammad)، الطبري، تاريخ الطبري The History of al-Tabari المجلدات 6-9، (ألباني: جامعة نيويورك، 1985م)، و«تريفور لو جاسيك» (Trevor Le Gassick)، ترجمة: حياة النبي محمَّد: ترجمة السيرة النبوية لابن كثير (The Life of Prophet Muhammad: A Translation of Ibn Kathir's al-Sira al-Nabawiyya) (ريدنج: مركز الدعم الإسلامي للحضارة، 1998م). انظر أيضاً: جوزيف هوروفيتز (Josef Horovitz)، السير الذاتية الأولى للنبي وكتّابها (The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors)، (برينستون: داروين، 2002م، و: ف. ي. بيترز (F.E. Peters)، محمد وأصول الإسلام (Muhammad and the Origins of Islam)، (ألباني: جامعة نيويورك، 1994م).

(2) يؤسِّس المؤلف هذا الفهم على جواب النبي محمَّد - صلى الله عليه وسلم - لجبريل - عليه السلام- عندما قال له: «اقرأ»، فأجابه: «ما أنا بقارئ». (المترجم).

فقد وُلد محمَّد من سلالة عالية في النسب، وهو أمر يدل على رغبة كُتَّاب السيرة في تأكيد أن محمَّداً كان حقّاً رسول الله. صُوِّر محمَّد على أن لديه نَسَباً يمتدُّ إلى الأنبياء، حاله في هذا مثل حال إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى والمسيح، وهم بعض الأنبياء في التوراة. ويمكن متابعة نسب محمَّد إلى إبراهيم، على الرغم من أن سلالة نسبه -على عكس أنبياء «التوراة» - تمتدُّ عبر إسماعيل بن إبراهيم وليس عبر إسحق. وإضافةً إلى سلالة النسب؛ يضمِّن كاتبو سيرة محمَّد قصصاً كثيرة حول رجال دين مسيحيين ويهود يُصدِّقون نبوَّة محمَّد. وهل من وسائل أخرى أفضل كي يؤكد رسول الله المختار للآخرين أنه رسول حقّاً من أنه لا يعود نسبُه إلى الأنبياء فحسب، بل إن رجال الدين - وهم الذين يطَّلعون على معارف خاصة لا يطَّلع عليها غيرهم- قد اتَّفقوا على أنَّ محمَّداً رسول الله[1].

وُلد محمَّد في مكة في نحو عام (570م) وأمه «آمنة». وعلى الرغم من اختلاف الروايات[2] إلا أن معظمها يشير إلى أن والده «عبد الله» مات قبل أن يولد. وتوفيت والدته عندما كان ولداً صغيراً، وبعدها أصبح في رعاية عمه -أخي أبيه- أبي طالب[3]؛ زعيم عشيرة محمَّد، وهم «بنو هاشم»، وهي عشيرة شريفة، إلا أنها لم تكن أهم فرع في قريش[4]. وقد استمدَّت أقوى الجماعات في مكة في ذلك الوقت- وهي قريش- مكانتها وثروتها من أمرين: الأول أنها كانت المشرفة على المقام الوثني الرئيسي في القرية الذي يُعَدُّ موطن «هُبَل» إله الحرب العربي، وذلك المقام هو الكعبة؛ والثاني أنها عملت في التجارة في الإقليم. ويُعَدُّ دور مكة الرئيسي في التجارة حتى أقاليم بعيدة في ذلك الوقت موضع شك، لكن أنشطة قريش التجارية ورعايتها المقام أسهمتا في تأسيس علاقتها مع الجماعات القَبَلية النائية في الحجاز، وفي أقاليم أخرى في الجزيرة العربية.

ويصوِّر كاتبو السيرة محمَّداً في صورة الرجل الشاب الموثوق الذي شارك في النشاط الديني والتجاري في مكة. وفي الحقيقة؛ أدَّى صدقه في شؤون العمل في النهاية إلى زواجه الأول في نحو عام (600م) من امرأة تاجرة أرملة غنيَّة تُدعى خديجة، التي كانت مصدر دعم معنوي مهم له خلال السنوات الأولى من مسيرة نبوته، بعد أن تلقَّى الوحي الأول نحو عام (610م)، واستمرت في دعمه بعد أن تلقَّى

(1) انظر أمثلة في «سيرة محمَّد» لابن إسحق تخبرنا عن قيم الملكية في المجتمع الأعرابي، ص ص89-93 من هذا الكتاب.

(2) لم يرد في المصادر الإسلامية ما يُشير إلى حياة والد النبي - صلى الله عليه وسلم- عند ولادته. (المترجم).

(3) وهنا تجاوز المؤلف كفالة جد النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد المطلب له. (المترجم).

(4) انظر جدول «قريش» في قسم «جداول النسب والسلالات الحاكمة» ص362 من هذا الكتاب. [يبدو أنه يقصد الأهمية الاقتصادية].

الوحي وبعد أن بدأ بالجهر بالدعوة بعد ثلاث سنوات تلت ذلك، وبقيت زوجته الوحيدة حتى وفاتها عام (619م)، وفي السنة نفسها تُوفِّي أيضاً عمُّه وراعيه أبو طالب.

ويمكن تقسيم مسيرة محمَّد النبوية إلى مدتين متساويتين تقريباً: الأولى في مسقط رأسه في مكة نحو عام (610م) حتى عام (622م)، وبحلول عام (622م) لم يعد يحظى باستحسان قادة مكة، فتشاور مع تابعيه على الرحيل إلى منطقة الواحات في المدينة التي تبعد نحو (450)كم نحو الشمال. ويُشار إلى هذا الانتقال من مكة إلى المدينة في عام (622م) بالهجرة، وهي ذات أهمية كبيرة في مسيرته النبوية؛ فالعام (622م) في التقويم الميلادي المسيحي يُشير إلى السنة الأولى في التقويم الإسلامي[1]. ويُلَقَّب أوائلُ الناس الذين اعتنقوا الإسلام في مكة وانتقلوا إلى المدينة مع محمَّد بـ«المهاجرين»، وأولئك الناس في المدينة الذين اعتنقوا رسالة محمَّد ورحَّبوا به في ديارهم بـ«الأنصار». وقد أدَّت هاتان المجموعتان وسلالتاهما أدواراً مُهمَّة في مسيرة التاريخ الإسلامي خلال دعوة محمَّد في المدينة وبعد وفاته أيضاً عام (632م).

أمضى محمَّد السنتين الأُوليَين في المدينة يرتِّب لاستقرار المجتمع الجديد بناءً على الوحي الذي يتلقاه، وعلى وثيقة يدعوها المؤرخون في العصر الحديث بـ«دستور المدينة». وقد شهد عام (624م) بداية سلسلة من الصراعات الدمويَّة بين محمَّد ومؤيديه في المدينة وقريش في مكة، وشهد أيضاً بداية عدد من الصراعات بين محمَّد وثلاث قبائل يهودية في المدينة، انتهت في عام (627م) بترحيل قبيلتين يهوديتين، هما: «بنو قينقاع»، و«بنو النضير»[2]، وإبادة الذكور البالغين واستعباد النساء والأطفال من قبيلة ثالثة هي قبيلة «بني قريظة»[3]، ثم انتهى الصراع مع

---

(1) انظر: «التقويمان المسيحي والإسلامي مع جدول التحويل»، ص ص370-399 من هذا الكتاب.

(2) في حين ترى الروايات الإسلامية أنه حصل عهدٌ بين بني النضير (وهم قبيلة من اليهود) وبين رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على عدم الاعتداء عليه وعدم نصرة أعدائه، لكنهم نكثوا العهد أكثر من مرة، خصوصاً بعد هزيمة المسلمين في أُحُد عام 625م، ثم غدر اليهود بستة من دعاة المسلمين فقتلوهم، ثم أرسل رسول الله - صلى الله عليه وسلم- إلى نجد سبعين —وقيل أربعين— من دعاة المسلمين؛ ليعلِّموا الناس دينهم، فغدروا بهم عند بئر معونة، وقتلوهم في الشهر نفسه، ولم ينجُ منهم سوى اثنين. وقَدِمَ الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - إلى بني النضير ليفاوضهم على دفع دية رجلين من بني عامر، وكانوا حلفاء لهم، فحاولوا قتله برمي رحى فوقه وهو في منزلهم، فطلب منهم أن يغادروا منازلهم في العوالي خارج المدينة، فاستمهلوه، فأمهلهم، فنكثوا. وعندئذ خرج إليهم بجيشه، وحاصرهم خمس عشرة ليلة، ثم اضطرهم إلى الرحيل، فخربوا بيوتهم بأيديهم، ثم خَرجوا رجالاً ونساء على ستمئة بعير يحملون عليها ما يشاؤون إلا السلاح، وقصد معظمهم الشام، وأسلم نفرٌ منهم، وغَنِمَ منهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- أسلحتهم وأرضهم، ولم يأسر أحداً منهم، ولم يقع قتلى في الطرفين، وكان ذلك في سنة 4هـ/ 625م (المترجم).

(3) والحدث في المصادر الإسلامية على النحو الآتي: غدر بنو قريظة بالرسول -صلى الله عليه وسلم- أكثر من مرة، وأعدوا العدة لقتاله؛ فحاصرهم سنة 5 هـ/ 626م، ودام الحصار عشرين ليلة، وعرض عليهم =

مكة في عام (630م) عندما اتفق قادتها على قبول محمَّد رسولاً لله وقبول دينه، واستعادت مكة مكانتها بوصفها مركزاً للحج كما أسسه آدم وإبراهيم[1].

ويشبه برنامج محمَّد في مسيرته في المدينة ما اعتمده أنبياء اليهودية القديمة. وبخلاف المجتمع الأمريكي الحديث الذي أُسِّس على دستورٍ كتبه بشر؛ فقد هدف محمَّد إلى تأسيس مجتمع يعيش وفقاً لتعاليم الله التي كشفها لرسوله، وهو ما سيتحقَّق بالإقناع، والإكراه، والقتال إن لزم الأمر. إن العنف باسم الدين يجعل الغربيين في العصر الحديث يشعرون بالقلق، لكن لم تكن فكرة نشر المعتقد الديني جديدة في ذلك الوقت، ولم يكن يُنظر إلى الدين بصورة صريحة منفصلاً عن حاجات الولايات الإسلامية، كما يمكن أن نجد أفكاراً مُشابهة في الكتب التاريخية في العهد القديم[2]، التي شكلت الأسس - إلى حدٍّ ما - لأسلوبٍ مماثل اتبعه المنظِّرون الدينيون والسياسيون والمحاربون في الحقبة الصليبية.

تُوفِّي محمَّد في عام (632م) بعد أن ملك الحجاز، وأسَّس تحالفات أثمرت عن تبعيّة عدد من القبائل على حدود الجزيرة العربية له. وعند وفاته كان رفاقه الأكبر سنّاً قد وصلوا إلى إجماع حول خليفة محمَّد، وأعلنوا أن صديقه وحماه وأول مَن اعتنق الإسلام «أبا بكر»، هو قائد الأمة، وبهذا تمتَّع أبو بكر بسلطة محمَّد كلِّها ما عدا النبوة.

= رئيسهم كعب بن أسد الإسلام أو الخروج من الديار أو قتال محمد غدراً به في يوم السبت، فرفضوا الثلاثة، وقبِلوا بالنزول عند حكم الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيهم، فاحتكم الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى سعد بن معاذ رضي الله عنه، وكان من قبلُ حليفهم لكنه أسلَم، فحكم عليهم بالقتل، فأسلم نفر قليل، ثم قُتل سائر الرجال، وعُفي عن الصبيان والنساء، ودخل هؤلاء في الإسلام، وأصبحوا من خيرة المسلمين، ومنهم عبد الرحمن بن الزبير. وتزوج الرسول - صلى الله عليه وسلم - إحدى نسائهم، وهي ريحانة، وقيل إنها صفية بنت حُيَيٍّ بن أخطب. (المترجم).

(1) لمناقشة دور إبراهيم في هذا المجال انظر: ص ص218—226 من هذا الكتاب.

(2) يُطلَق اسم «العهد القديم» على الكتاب المقدس عند اليهود، ويضم تسعة وثلاثين سِفْراً، وهو بالعبرية التناخ (תנַך)، ويرمز كل حرف إلى قسم من أقسامه الثلاثة، فالتاء (ת) ترمز إلى التوراة (תורה)، والنون (נ) ترمز إلى الأنبياء (נביאים) (نبيئيم)، والكاف (כ) التي قُلبت في اللفظ العبري خاءً ترمز إلى المكتوبات (כתובים) (كتوفيم/ كتوبيم). ولفظ التوراة(תורה) يعني الشريعة والقانون والتعليم، وتضم التوراة خمسة أسفار معروفة تُنسب إلى موسى، وهي: التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية «تثنية الاشتراع». ويضم قسم الأنبياء واحداً وعشرين سِفْراً، ويضم قسم المكتوبات ثلاثة عشر سِفْراً، والقسم الأول (التوراة) هو المهم، وثمة اختلاف في عدد الأسفار الأخيرة وترتيبها. وقد طُبع العهد القديم مع العهد الجديد في كتاب واحد هو الكتاب المقدس. ويضم العهد الجديد الأناجيل الأربعة المعروفة: متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا، إضافةً إلى أعمال الرسل، وجميعها سبعة وعشرون سِفْراً. (المترجم).

الفتوحات الإسلامية المبكرة (632 -750 م):

كان هدف «أبو بكر» الأساسي خلال مدة حكمه القصيرة (632 - 634م) أن يقمع الثورة في الجزيرة العربية بين القبائل التي اعتقدت أن عهودها مع محمَّد قد انتهت بموته، أو التي ظنَّت أن «أبا بكر» غير جدير بولائها. لكن أبا بكر وأصحاب محمَّد خالفوهم، ورأوا أن خضوع القبائل لمحمَّد في حياته يعني خضوعهم لله، وليس لديهم خيار في الانفصال عن الأمة الإسلامية والسياسة الجديدة؛ لذلك دُعيت الحروب التي شُنَّت على القبائل الناطقة بالعربية في الجزيرة باسم «حروب الردَّة»، على الرغم من أنه ليس كل الذين أُجبروا على قبول الإسلام والخضوع للسلطة الإسلامية السياسية بنتيجة حروب الردّة هم مرتدّون؛ فهناك مَن لم يكونوا مسلمين أصلاً ولم يُسلموا لسلطة محمَّد في حياته[1].

وفي عام (633م) عبَّأ قادة المسلمين جيوشهم وتحرّكوا ضدَّ أراضي الهلال الخصيب، وفتحت الجيوش العربية الإسلامية بين عامي (633م) و(651م) الهضبة الإيرانية وسورية ومصر وجزءاً من شمال إفريقية. وخلال موجة ثانية من الفتوحات بدأت في سبعينيات القرن السابع واستمرت حتى عام (750م) فتحوا شرق إيران وأفغانستان وبلاد السند وشمال إفريقية وإسبانيا[2]. وبصرف النظر عن حروب الردَّة؛ فلم يكن الهدف من الفتوحات اعتناق الإسلام؛ ففي الحقيقة لم يكن هناك تشجيع على تحويل العرب غير المسلمين إلى الإسلام في بداية التاريخ الإسلامي، في حين نجد أنه من المرجَّح أن يكون معظم الجنود قد اعتنقوا الإسلام حديثاً وربما لم يفهموا الإسلام جيداً بعد. وكان السبب الرئيسي من وراء هذه السياسة أن يظهر

---

(1) انظر: إلياس شوفاني (Elias Shoufani) **الردة والفتح الإسلامي للجزيرة العربية** (al-Ridda and the Muslim Conquest of Arabia)، (تورنتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1973م)؛ وفريد م. دونر (Fred M. Donner)، **الفتوحات الإسلامية الأولى** (The Early Islamic Conquests)، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1981م)؛ وإيلا لاندو تاسيرون (Ella Landau-Tasseron)، «من المجتمع القبلي إلى الدولة المركزية: تفسير للأحداث والروايات في المدة التشكيلية للإسلام»، دراسات القدس في العربية والإسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، ع 24، 2000م، ص ص180—216؛ واليزابيث سافج (Elisabeth Savage)، **طريق إلى جهنم، طريق إلى الجنة: استجابة شمال إفريقية للفتح العربي** (A Gateway to Hell, A Gateway to Paradise: The North African Response to the Arab Conquest)، (برينستون: داروين، 1997م).

(2) حول الفتوحات الإسلامية في الهند انظر: أندريه وينك (André Wink)، **الهند: صناعة العالم الهندي الإسلامي، الجزء الأول: الهند في أوائل العصور الوسطى والتوسع الإسلامي من القرن السابع حتى العاشر** (al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Volume 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam in the 7th-11th Centuries)، (ليدن: بريل، 1990م)، ص ص192—218.

الإسلام علامةً مميِّزةً للهويَّة العربية، وأن يقبل به كثيرون في ذلك الوقت. وباختصار: لم يشأ كثير من الفاتحين أن يُلوِّثوا سلالة نسبهم وقرابتهم مع المجموعات الجديدة، ولكن بالطبع سيتغيَّر هذا الموقف خلال القرون الأولى في التاريخ الإسلامي؛ لأن سكاناً أكثر سيعتنقون ديانة الفاتحين. وعلى أي حال؛ لم يكن اعتناق الدين يحصل من دون صراعات[1].

أسَّس المسلمون العرب بعد الفتوحات الأولى مراكز حماية أو قواعد عسكرية للسيطرة على الأقاليم الجديدة، والحفاظ على الإخلاص العربي المسلم للحياة العسكرية، ومن أهم هذه القرى المحميَّة: الكوفة والبصرة في جنوب العراق، والفسطاط في مصر (بالقرب من الموضع الذي ستُبنى فيه القاهرة في عام 969م)، والقيروان في تونس الحديثة. وكما يعلم الأمريكيون في كل عقد من الزمن؛ فإنه من المستحيل تحديد عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية بدقَّة حتى من خلال تقنياتنا الحديثة والجهود المقدَّمة إلى أولئك الذين يعملون في التعداد السكاني، ولا شك في أن إجراء تعداد للسكان في القرن الأول من التاريخ الإسلامي أكثر صعوبة ضمن أي درجة من الثقة؛ لأنه ليس لدينا أي معلومات عن عدد السكان في ذلك العصر يمكن الاعتماد عليها، إلا أنه يُمكننا أن نُخمِّن -بناءً على الأرقام التقريبية المعتَرَف بها للإمبراطورية الرومانية، وأرقام أخرى أقل موثوقية لأعداد سكان إيران- أن عدد السكان في المناطق التي فُتحت في نهاية القرن السابع راوح بين عشرين مليون نسمة وستين مليون نسمة، وهي أرقام لا تكاد تكون دقيقة إذا ما أعملنا الخيال.

ويمكن أن نُقدِّر - بناءً على الكتب التاريخية العربية - أنه في بداية القرن الثامن سُجِّل عدد من القوات العسكرية في سجلاَّت الأمويين، فراوح العدد بين مئتين وخمسين ألفاً وثلاثمئة ألف. وإذا ضاعفنا هذا العدد إلى أربعة أمثاله لحساب التابعين للعسكر والمسؤولين الإداريين في الخلافة؛ فإننا يمكن أن نُقدِّر العدد الكلي للمسلمين العـــرب من جنود وإداريين ومن يتبعهم بنحو مليون شخص، أو على الأقل 5 % من عدد السكان الكلي. وقد لا تكون هذه الأرقام دقيقة تماماً، إلا أنها تُوضِّح أن العرب الفاتحين في القرن الأول من التاريخ الإسلامي كانوا أقلية صغيرة في البحر الواسع غير العربي[2].

---

(1) ريتشارد و. بوليت (Richard W. Bulliet)، **اعتناق الإسلام خلال العصور الوسطى: مقالة حول التاريخ الكمّي** (Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History)، (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 1979م).

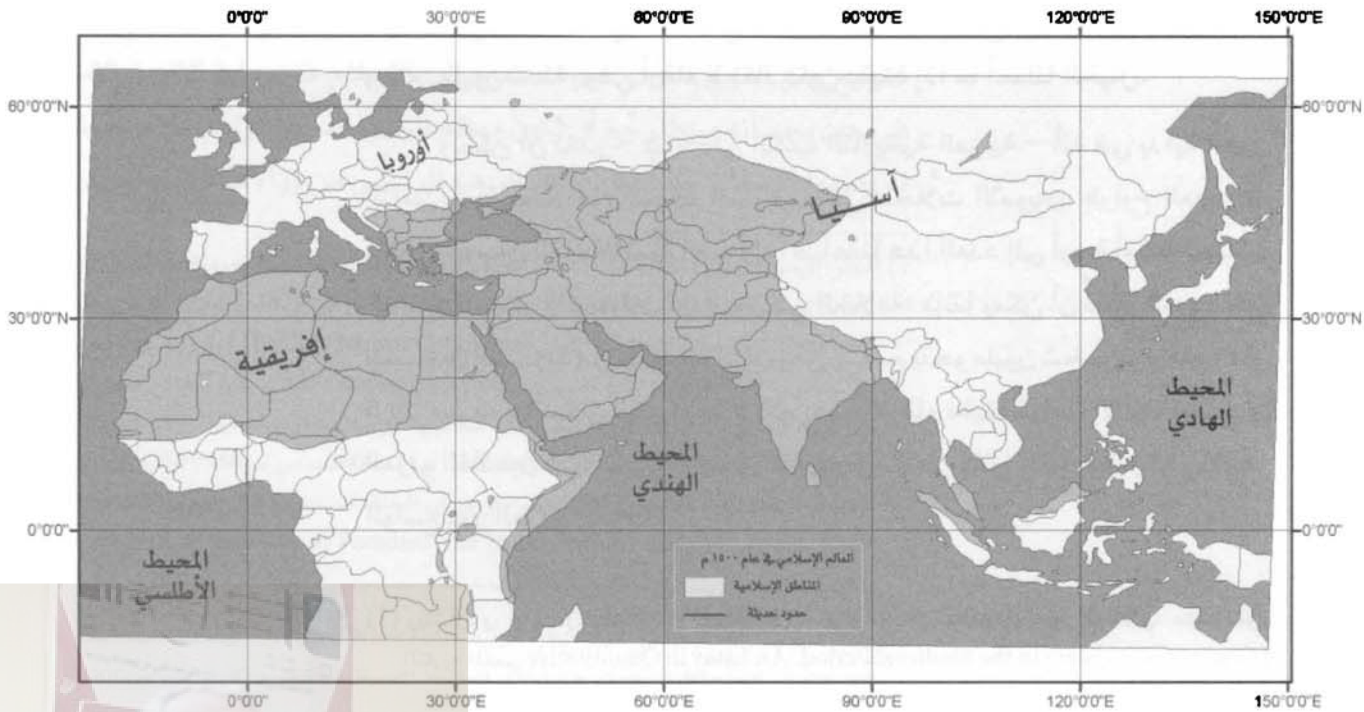
(2) للحصول على تقديرات لأعداد السكان بصورة عامة انظر: تشارلز عيساوي (Charles Issawi)، «المنطقة والسكان في الإمبراطورية العربية: مقالة في التخمين» في: **الشرق الأوسط الإسلامي 700-** =

العِزق:

لا بدَّ لأولئك الذين يتكلمون لغة مشتركة ولديهم ثقافة مشتركة وتاريخ مشترك - سواء أكان حقيقيّاً أم متخيَّلاً- من أن يحكموا أنفسهم على شكل ولاية مستقلة. وهو أمر يُعَدُّ طبيعيّاً في العالم الحديث، لكنه يُعَدُّ فكرة جديدة نسبيّاً في العصور القديمة والوسطى، وحتى أوائل الحقبة الحديثة؛ فقد كانت هناك فترات زمنية حكم فيها ملوك وفاتحون أسَّسوا إمبراطوريات متعدِّدة الأعراق والأديان واللغات على نطاق واسع. ولا شك في أن الإمبراطوريات والدول الصغيرة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى واصلت عملها بالحماسة نفسها التي كان عليها أسلافها في روما وإيران، أو ما كان عليه معاصروهم في الصين.

= **1900م: دراسات في التاريخ الاقتصادي والإسلامي** :The Islamic Middle East, 700-1900) Studies in Economic and Social History)، حرره: أ. ل. أودوفيتش (A.L. Udivitch)، (برنستون: داروين، 1981م)، ص ص 374—396. ولتقدير أعداد الجنود في السجلات الأموية انظر: هيو ن. كينيدي (Hugh N. Kennedy)، **جيش الخلفاء: العسكرية والمجتمع في بداية الخلافة الإسلامية**، (نيويورك: راوتلدج، 2001م)، ص ص19—21. انظر: خليل عثامنة، «استقرار العرب خلال خلافة بني أمية»، في: **دراسات القدس في العرب والإسلام** Jerusalem Studies in Arabs and) Islam)، ع8، عام 1986م، ص ص185—207.

العالم الإسلامي نحو عام 1500م



وقد توسَّعت السلطة السياسية الإسلامية بحلول عام (1500م) حتى وصلت إلى جنوب الصحراء الكبرى الإفريقية على طول الشاطئ الإفريقي الشرقي، وإلى وسط آسيا عبر معظم جنوب آسيا. ومع ذلك فقد كانت اللغة العربية لغة الحياة اليومية في سورية ومصر والعراق، بينما حافظت إيران على هويتها المميزة بوصفها منطقة تتحدَّث الفارسية، وقد صارت الفارسية لغةً للأدب والإدارة في القرن العاشر، لكن المفارقة أن ذلك حدث تحت حكومات ذات أصول تركيَّة، وإذا باللغة الثالثة الرئيسية- وهي التركية، التي كانت تُستخدم في العالَم ما قبل الإسلامي- أصبحت تُستخدم في الأناضول وأوروبا الجنوبية الشرقية بحلول عام (1400م) بعد صعود الحكم العثماني.

وبسبب التنوُّع الواسع للُّغات والجماعات الثقافية التي أصبحت مندمجة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ يمكن ذكر بعض التعليقات على مفهومات الهويَّة العِرقيَّة. ونظراً إلى وجود كثير من المجموعات التي يمكن دراستها بصورة منفردة؛ فإني سأقصر ملاحظاتي على مفهومات الهويَّة العربية في العصور الوسطى والعصر الحديث؛ كي أوضِّح كيف يمكن أن تحجب المفهومات الحديثة للعِرْق استيعابنا للحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى. وقد أشرتُ حتى الآن إلى المسلمين العرب، أو أولئك الذين يُمكن تتبُّع سلالتهم بالجزيرة العربية، وتجنَّبتُ استخدام مصطلح «عربي» لأن لهذه الكلمة دلالات في وقتنا الحاضر لم تكن موجودة في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث. وفي الحقيقة؛ نادراً ما تتحدَّث المصادر عن العرب بوصفهم مجموعة مُتلاحمة ذات هويَّة عرقيَّة بالمعنى الذي نربطه بالعِرق اليوم.

نظر أولئك الذين تحدَّثوا لهجة من لهجات العربية إلى أنفسهم على أنهم مُتميِّزون على غير الناطقين بالعربية، لكن عندما تستخدم مصادرنا مصطلح «عربي» فإنها تقصد - بصورة عامة - البدو الرعاة في جزيرة العرب. ولأنَّ مُعظم الأفراد الأعراب الرعويين الذين كان لهم دور في التاريخ الإسلامي المبكِّر قدموا من مستوطنات في الواحات في الحجاز؛ فهم ليسوا عرباً بمعنى الكلمة. وفي الحقيقة؛ عُدَّ هؤلاء الأفراد بشكل أساسي أعضاءً في حشود من مجموعات تنتمي إلى أنساب معيَّنة، منها: «بنو هاشم»، و«بنو عبد شمس»، و«بنو الحارث»، و«بنو الأوس»، و«بنو الخزرج»، و«بنو تميم»، و«بنو كندة»... وغيرهم. واشتركت هذه الجماعات في اللغة نفسها، وفي العادات، وفي آمالها في الحياة، إلا أنَّ مصدر هويَّتها الحقيقي كان علاقات الدم والنسب؛ أي: العائلة، والعشيرة، والقبيلة.

وقد كان الناس على دراية بهوياتهم العرقية خلال العصور الوسطى، وفخرت

مجموعات معيَّنة بلغتها وأدبها وثقافتها، إلا أن هذه شؤون أقلُّ أهميَّة من الدِّين والطبقة والمهنة والنسب، وهي أمور أكثر أهمية من الهويَّة العِرقيَّة ضمن المعنى الحديث للكلمة. وهنا يرى ألبرت حوراني (Albert Hourani) أن «أولئك الذين يتكلَّمون العربيَّة يُشكِّلون «وطناً»، ويجب أن يكون هذا الوطن مستقلاً وموحَّداً. وقد أصبحت هذه المعتقدات مصدر قوة سياسية مكتَسَبة وبيِّنة خلال القرن الحالي (العشرين)»[1]. وفي الحقيقة؛ برز تعريف «العرب» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ليشير إلى أولئك الذين يحملون هويَّة عربيَّة، ويتحدَّثون العربيَّة في غرب آسيا وجزيرة العرب.

وكان ذلك المفهوم واضحاً بالنسبة إلى المفكِّرين الوطنيين في بيروت ودمشق وبغداد ومكة، وحتى القاهرة، مع ملاحظة أن للمصريين هويَّة منفصلة على الرغم من أن الأغلبية من سكان مصر يتحدثون العربية أصلاً. ولم يكن هناك حديث عن سكَّان شمال إفريقية ضمن النقاش حول الهوية العربية، لكن عندما تأسست الجامعة العربية في القاهرة عام (1945م) تغيَّر كل ذلك، وأصبحت مصر تُعَدُّ مركز العالم العربي. وتضمُّ اليوم الجامعة العربية (22) عضواً تمتدُّ من موريتانيا في غرب إفريقية عبر شمال إفريقية إلى القرن الإفريقي في الصومال، وعبر البحر الأحمر إلى الجزيرة العربية، وشمالاً إلى سورية، وشرقاً إلى العراق. ويُعرِّف معظم من يعيشون في هذه الدول أنفسَهم على أنهم عرب، على الرغم من وجود أعداد كبيرة من البربر في شمال إفريقية، والأرمن والأكراد والأتراك والسريان والكلدان واليهود وغيرهم في الشرق، الذين يُدركون أنهم ليسوا عرباً مع أنهم يتحدَّثون العربية جيداً، أو قد تكون العربية لغتهم الأولى.

إنَّ كثيراً من الذين يُؤيِّدون فكرة أن الهويَّة العربيَّة مختلفة عن العثمانية أو الهويات الإقليمية والدينية هم من المسيحيين. ومن غير المدهش أن أولئك المفكِّرين المسيحيين في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الذين دافعوا عن الهوية العربية بناءً على اللغة؛ قد دافعوا أيضاً عن تأسيس مؤسسات حديثة علمانية سياسية، وعن الحريات المدنية في المناطق الناطقة بالعربية على أراضي الإمبراطورية العثمانية. وإذا كان لديهم أي أمل في المشاركة في المجال السياسي الحديث بصورة مُتساوية مع غيرهم؛ فإن ذلك كان مبنيّاً على حاجتهم إلى أساسٍ للمشاركة غير الدين الإسلامي. وعلى الرغم من الدور غير المتكافئ للمفكِّرين المسيحيين في تأسيس

---

(1) ألبرت حوراني (Albert Hourani)، **الفكر العربي في العصر الليبرالي 1789–1939م** (Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939)، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1962م)، ص260. ويُشكِّل إجمالي ما كُتب حول الفكر العربي الحديث والوطنية العربية اتجاهاً واحداً؛ إلا أن دراسة حوراني الأصلية لبداية هذه الحقبة تبقى من الدراسات المتميزة.

الفكر الوطني العربي المبكِّر؛ إلا أن معظم الشخصيات الرئيسية في المناقشات حول الوطنية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر كانت من المسلمين. لكن في القرن التاسع عشر فقط يمكننا التحدُّث عن عرب مسيحيين مقابل المسيحيين الناطقين بالعربية على الأراضي المستوطَنة في الشرق الأوسط[1].

وفي الوقت الذي يسمع فيه المرء أحياناً عن اليهود في دول العالم العربي- ويُشار إليهم باليهود العرب، ونادراً ما يُطلق اليهود على أنفسهم مثل هذا اللقب- فإنه يجد أنَّ هذه التجمُّعات اليهودية تأتي غالباً تحت اسم: «اليهود السفارديين»[2]، أو «يهود الأراضي العربية»، أو «اليهود الناطقين بالعربية»، أو «اليهود العراقيين»، أو «اليهود اليمنيين»، أو «اليهود المغاربة».. وهكذا. وقد يرى بعضهم أن هذا الاستطراد في مفهومات الهويَّة العربيَّة في الحقبة الحديثة هو جدل أكاديمي حول الأسماء والصفات لا جدوى منه. ولكن الأمر أكثر من ذلك؛ لأنَّه يُوضِّح ملاحظة مُهمَّة حول تأكيد أنه على المؤرخين أن ينتبهوا عندما يكتبون عن الماضي بلغة الحاضر.

الجغرافـية والبيئة:

كما هي الحال في العالم القديم؛ فقد كان الوصول إلى الماء أوّل اهتمامات كلّ نظام حُكم وكلّ مدينة وقرية وبلدة ومجموعة بدويَّة رعويَّة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ولأن معظم الأقاليم تحت الحكم السياسي الإسلامي مؤلَّفة من الجبال والصحارى والأراضي السهلية شبه القاحلة؛ فقد تركَّزت الأغلبية الساحقة من السكان في المدن والقرى والأراضي المجاورة لها مباشرة والتي تحتوي على مصادر الماء، إضافةً إلى المناطق الساحلية الضيِّقة حول حوض المتوسط، والسواحل الجنوبية لبحر قزوين، وسواحل جنوب آسيا، والمناطق التي تتميَّز بمعدل هطول جيد للأمطار، ومنها أجزاء من الأناضول، ومرتفعات اليمن في جنوب الجزيرة العربية، وجبال القوقاز بين البحرَين الأسود وقزوين، وجبال زاغروس في غرب إيران، وجبال الريف في شمال المغرب. وخارج هذه المناطق لا يُوجد -ببساطة- معدل هطول للأمطار يكفي للمساعدة على الزراعة من دون الاعتماد على بعض أعمال الريِّ الصعبة.

---

(1) كان كثير من الاتحادات الكونفيدرالية العربية السياسية القَبَلية في القرن السابع من المسيحيين، لكن معظم أعضائها تحولوا إلى الإسلام في القرون الإسلامية الأولى.

(2) السفارديون (أو السفارديم «الياء والميم في اللغة العبرية هي علامة جمع مثل الواو والنـون في العربية»)، هم اليهود العرب القادمون من المغرب ومصر وسورية والعراق، وهم اليهود الشرقيون. وقد أُطلق هذا الاسم في الأصل في القرون الوسطى على يهود إسبانيا بعد طردهم منها عام 1492م بعد سقوط الحكم الإسلامي. ويُقابل السفارديم الإشكنازيون؛ وهم اليهود القادمون من ألمانيا وأمريكا (المترجم).

ولكن أغلبية السكان عاشوا بجانب الأنهار الكبيرة في المنطقة التي حافظت على الحضارات آلاف السنين، ومنها: النيل في مصر، ودجلة والفرات في العراق، وهي الأنهار الأكثر شهرةً. لكن أنهار جيحون وسيحون وزرفشان في الشمال الشرقي كانت أيضاً أساسية في وسط آسيا، كما أدَّى بالطبع نهرا السند والغانج أدواراً مشابهة في جنوب آسيا، وسيكونان مهمَّين أيضاً للحكم الإسلامي هناك، خصوصاً بعد تأسيس سلطنة دلهي في أوائل القرن الثالث عشر. وإضافةً إلى نُظُم الأنهار الرئيسية؛ فقد انتشرت الواحات الكثيرة في المنطقة، وتغذَّى بعضها على الينابيع الجوفية، في حين غذَّت الأنهار الصغيرة والجداول التي تنتهي في الصحراء واحات كبيرة، مثل دمشق وأصفهان. وفي إيران وأفغانستان بُنيت قنوات ريٍّ مُعقَّدة حُفِرَت كي تُساعد على الوصول إلى الماء المخزَّن في الخزانات الطبيعية، وفي تلك الخزانات التي صنعها الإنسان أيضاً.

السمة السياسية للمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى:

منذ وفاة محمَّد عام (632م) حتى التدمير المغولي لبغداد عام (1258م) تطلَّعت المجتمعات الإسلامية إلى تأسيس الخلافة بهدف الدعوة والإرشاد والحماية، على الأقل من أجل توحيد مجتمع المؤمنين معاً في كيان واحد. ولأنَّ تأسيس الخلافة والحديث عنها يظهر في كلِّ نواحي الحياة في الحقبة ما قبل الحديثة؛ فإنَّه من المفيد أن ندرس هنا بعض الأسس الجوهرية التي تُحيط بتأسيس الخلافة، ونُقدِّم تعليقات على طبيعة المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى بعامة.

لقد بدأ الإسلام بمحمَّد قائداً دينيّاً وسياسيّاً، ويُعتَقَد أنه كان يمتلك حقّاً إلهيّاً في حكم المجموعة. وفي الحقيقة؛ يضمُّ القرآن موادَّ سياسيَّة قليلة جدّاً؛ لأنها توجِّه مجموعة يقودها النبي، وفي البداية تألَّفَ المجتمع الإسلامي من مجموعة متطوِّعة. وكما أشرنا في السابق؛ فإنه بعد وفاة محمَّد اتفقت الأمة على الحاجة إلى قائد، واختارت «أبا بكر» أوَّل خليفة لمحمَّد. وتُشير المصادر الأولى إلى ثلاثة ألقاب تصف مَنْ يحصل على هذا المنصب: خليفة رسول الله (الخليفة: ممثِّل لرسول الله، أو وريثٌ له)[1]، وأمير المؤمنين (آمر المؤمنين بالله)، والإمام (القائد الديني).

(1) في السابق كان يُشار إليه بـ «خليفة الله» أيضاً. انظر: باتريشيا كرون (Patricia Crone)، ومارتن هيندز (Martin Hinds)، خليفة الله: السلطة الدينية في القرون الأولى في الإسلام (God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam)، (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1986م).

وتُؤكِّد هذه الألقاب الثلاثة في معاني كلماتها جوانب مختلفة من سلطة الخليفة السياسية والعسكرية والدينية. ومهما اختلف اللقبُ فإن الإجماع يبقى على مسؤوليات هذا المنصب الأساسية؛ وهي: (1) الخليفة: وهو القائد الوحيد للمجموعة. (2) تُوضع القوَّة السياسية كلُّها في يد هذا الرجل. (3) هذا المنصب يستمر طوال حياة صاحبه[1]؛ وقد اتَّفقت الشعوب المسلمة كلُّها على هذه الأمور. وارتبطت المشكلة الرئيسية بمعيار اختيار مَنْ هو كُفءٌ لهذا المنصب، وكان هناك كثير من التعدُّد في الآراء داخل المجتمع الإسلامي على هذا الموضوع. وقد بقي هذا التعدُّد لاحقاً؛ لذلك تستحقُّ مجموعاتٌ واضحةٌ البحثَ هنا، وهي: السُّنَّة، والشيعة، والخوارج.

يُمثِّل السُّنَّة الأغلبية من المسلمين في العالمين الحديث وما قبله، واشتُقَّ لقب «السُّنَّة» من لقب المجموعة الرسمي «أهل السنة والجماعة»؛ أي: الناس أصحاب العُرْف وإجماع المجموعة. ومع أن التبسيط المفرط يُوقع في الخطر إلا أنَّه يمكن القول: إنَّ إحدى القيم العليا لجماعة السنة هي الحفاظ على الوحدة الواسعة للأمة. وبذلك تطوَّر موقف عام بين مُنظِّري السنَّة يرى أنَّه على الخليفة أن يكون جيداً من الناحية السياسية بما يكفي لأَنْ يتمكَّن من القيام بعمله، ويُحافظ على وحدة الأمة بأسرها. وهكذا يُشار غالباً إلى السنة على أنهم أولياء الخليفة.

أمَّا المجموعة الثانية فهي الشيعة، واشتُقَّ هذا الاسم من كونهم ينتمون إلى حزب أو زمرة عليٍّ بن أبي طالب ابن عم محمَّد وصهره. ويُؤمن الشيعة بأنَّ محمَّداً قبل وفاته عيَّن عليّاً خَلَفاً له؛ لذلك يُعَدُّ تعيين أبي بكر أوَّل خليفة -من وجهة نظر الشيعة- اغتصاباً غادراً للسلطة. ومن الجدير بالذكر ملاحظةُ مُعْتَقَدَين أساسيَّين تطوَّرا بين الشيعة: يرى الأول أن عليّاً هو الخليفة الحقّ، وأن الإمام يجب أن يكون من نسل محمَّد، خصوصاً عبر «علي» وابنته «فاطمة». ويرى الثاني- وهو الأكثر جدلاً- أن الخليفة أو الإمام ليس بالرأس السياسي للمجموعة، بل هو معلِّم ديني معصوم من الخطأ، ولا بد من ضمانة أنه لن يرتكب الأخطاء في شؤون الإيمان والأخلاق. وبسبب هذا التركيز على الدور الديني واللاهوتي لرئيس المجموعة فإن النصوص الشيعية تركِّز على لقب «الإمام» عند الإشارة إلى منصبه أكثر من استخدامها لقبَي الخليفة أو أمير المؤمنين[2].

ويُشار إلى المجموعة الثالثة بالخوارج (مفردها خارج) أي: المنسحبون؛ إذ خالفت هذه المجموعة كلاً من مواقف السنة والشيعة. وكانوا ذوي نزعة صافية في موقفهم؛ فهم يعدُّون التقوى معيار القيادة، ولا يهمهم النسب ولا الاهتمامات العمليَّة

(1) مع ملاحظة أنه لا يوجد بند من بنود بيعة الخليفة يتضمّن هذا الشرط. (المترجم).

(2) لقراءة مناقشة وافية حول الشيعة انظر: ص ص227—234 من هذا الكتاب.

في الحفاظ على وحدة الأمة؛ فالنقاء الأخلاقي بالنسبة إليهم أهمُّ من الوحدة السياسية المؤقَّتة. ومع الوقت دخلت هذه المجموعات السياسية في شِيَعٍ دينية ولاهوتيَّة ضمن الأمة الإسلامية الكبرى.

تفكُّك الخلافة والمَلَكية الإسلامية:

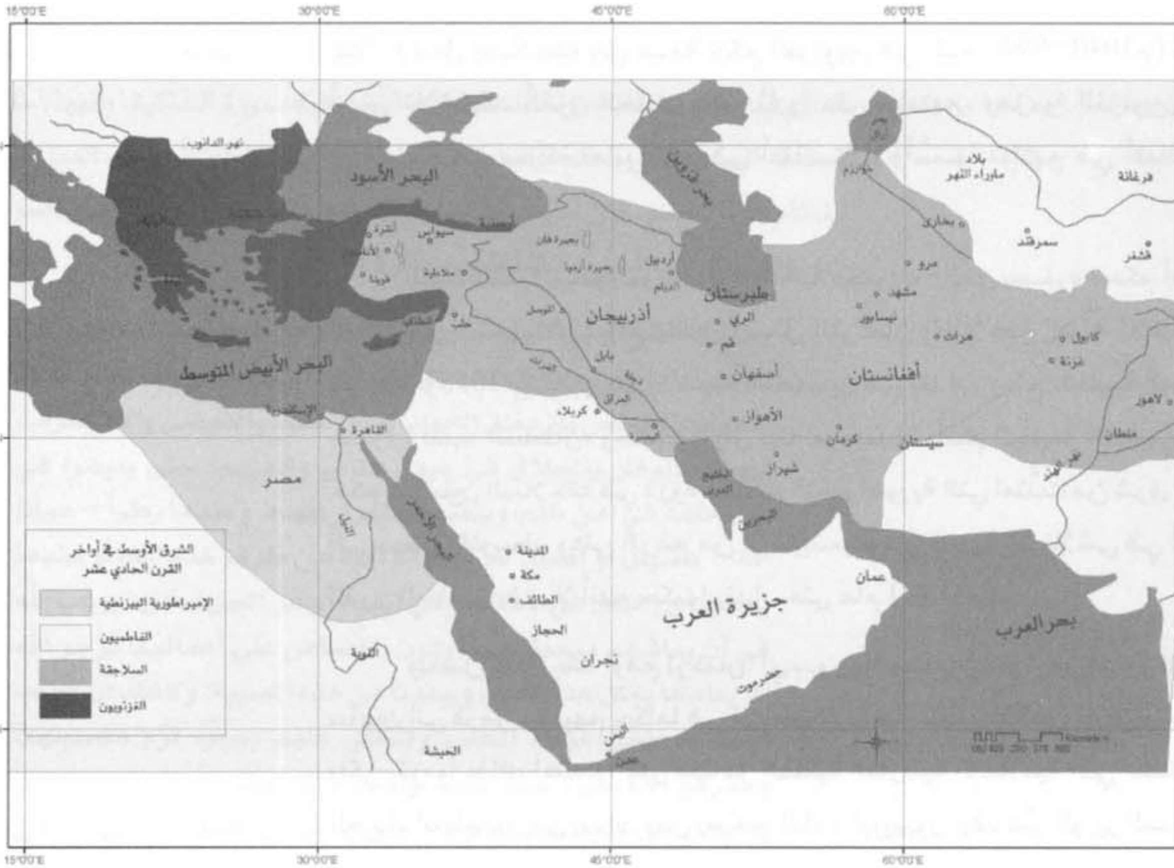
بدأ التفكُّك السياسي في الإمبراطورية الإسلامية في حكم الخلافة تحت حكم الخلفاء العباسيين (750 – 1258م). ففي أوائل القرن التاسع وصل العباسيون إلى الحكم مستغلين ثورة شيعيَّة ضدَّ أسلافهم في الحكم من الخلفاء الأمويين (661–750م) في أواخر أربعينيات القرن الثامن، ولكن عندما استولى العباسيون على السلطة اتَّبعوا النموذج السُّنِّي في الخلافة. ولم تتعافَ الخلافة العباسية قطُّ من الحروب الأهلية في عهد هارون الرشيد (حكم في المدة 786 - 809 م)، وابنَيه: الأمين (حكم في المدة 809 - 813 م)، والمأمون (حكم في المدة 813 -833 م).

وفي ستينيات القرن التاسع وسبعينياته تأسَّس كثير من الإمارات تحت حكم المسلمين في شمال إفريقية وإسبانيا إلى الغرب، وفي إيران والمناطق في أقصى الشرق التي أعلن بعضها الاستقلال التام عن الخلفاء العباسيين في بغداد. وفي بداية القرن العاشر حكم الخلفاء العباسيون وسط العراق وجنوبه فقط.

ثم سيطر البويهيون على بغداد في عام (945م)؛ وهم جماعة من الجنود الشيعة ممَّن لهم حظوة في الثروة من إقليم «الديلم» على الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين. وبقي الخلفاء العباسيون بدءاً من عام (945م) تحت حكم سلسلة من النظم الحاكمة العسكرية حتى عام (1258م). وعندما هجمت جيوش المغول على بغداد أنهت الخلافة العباسية بشكل كلِّي ونهائي[1]. وعلى الرغم من إخفاق المثال السياسي لمجموعة واحدة من المؤمنين تحت الحكومة الشاملة لخلفاء محمَّد؛ فقد رأينا قدرة الإسلام على التوسُّع في الحقبة التي امتدَّت من القرن العاشر حتى الخامس عشر، وهو توسُّع جغرافي، كما شمل سائر المجالات الفكرية والثقافية والاقتصادية.

وحصل أيضاً انتقال عرقي مهم؛ فقد بدأ الإسلام منذ القرن العاشر يفقد ارتباطه الحصري والقوي بأولئك الذين يمكن تَتَبُّع نسبهم إلى المحاربين المسلمين العرب الأوائل. وهؤلاء كذلك فقدوا دورهم الرائد في المجال السياسي بحلول عام (900م). ثم في القرون اللاحقة حكمت سلالات ذات أصول تركية الحياة السياسية

(1) استمرت نسخة من الخلافة العباسية تحت النفوذ المملوكي في القاهرة، لكنها كانت مجرد وسيلة لإضفاء قناع الشرعية على سلاطين المماليك.



الشرق الأوسط في أواخر القرن الحادي عشر. المصدر: لابدوس؛ تاريخ المجتمعات الإسلامية.

في العالم الإسلامي، بدءاً من الجزائر الحديثة ووصولاً إلى الهند، واستمرت تحكُم في القرن العشرين، إذ أدَّت هذه السيطرة السياسية التركية إلى هجرة أساسية للأتراك من وسط آسيا إلى الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأتراك شكَّلوا الأغلبية في بعض المناطق فقط؛ مثل بلاد ما وراء النهر (وسط آسيا شمال نهر جيحون)، وشمال غرب إيران، وأخيراً الأناضول؛ إلا أن القادمين الجدد لم يُخرجوا السكان المسلمين من مواطنهم، ولم يصهروهم في المناطق التي حكموها، كما أصبح الفاتحون الأتراك في مجالات عديدة مناصرين أقوياء لمفهومات المسلمين السنة في الشؤون الدينية والثقافية.

وتُدعى شعبة من هؤلاء المهاجرين بالسلاجقة؛ فهم الذين ينتسبون إلى رجل يُدعى «سُلجوق»، ينتمي إلى فرع الأوغوز من القبائل التركية. وقد اعتنق السلاجقة الإسلام في أواخر القرن العاشر، وخدموا بوصفهم جنوداً في عدد من الثغور في

العقود الأولى من القرن التاسع. وتحت قيادة حفيدَي سُلجوق: جغري بك، وطُغْرُل بك[1]؛ دخل السلاجقة في خدمة حكم الغزنويين في المدة (994–1040م)، وفي أواخر ثلاثينيات القرن الحادي عشر ثاروا على سادتهم، وهزموا الغزنويين عام (1040م) في معركة «داندنقان» في أفغانستان، وأسَّسوا دولتهم في أفغانستان وشرق إيران[2].

التفت «طغرل» نحو الغرب، وترك لأخيه «جغري» -الذي يصغره- حكم أملاك العائلة في الشرق. ثم أطاح طغرل وقبائل التركمان السلاجقة السنَّة المتحمِّسون في عام (1055م) بالبويهيين الشيعة المتحمسين في بغداد، ومنح الخليفةُ العباسيُّ «طغرل» لقبَ: السلطان، وحكم هو وآل بيته من بغداد باسم الخليفة العباسي. كما حكم سلاطين السلاجقة في ذروة عهدهم الإمبراطورية التي امتدَّت من شرق إيران إلى حوض المتوسط. وعلى الرغم من أن موضعهم في سورية قد تلاشى في أواخر القرن الحادي عشر إلا أنهم حكموا بغداد حتى عام (1194م).

وناضل السلاجقة -وهم تركمان؛ أي بدو رعاة مسلمون أحرار من أصول تركية- ساعين إلى فرض أنفسهم حكاماً في المناطق الزراعية المستوطَنة في إيران والعراق. ولكي يقوموا بذلك اعتمدوا على مظاهر المَلَكية الفارسية الإسلامية التي استخدمها الخلفاء العباسيون في بغداد، ومن بعدهم القادة البويهيون. وقد عبَّر الوزير السلجوقي «نظام المُلك» (توفي عام 1092م)[3] عن نظريته في المَلَكية في كتابه «كتاب الحكم

(1) «بك» هي الكلمة المرادفة في التركية لكلمة الأمير (القائد)، وليست اسم عائلة «طغرل» و«جغري».

(2) حول السلاجقة انظر: س. ي. بوسورث (C.E. Bosworth)، **الغزنويون: إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران 944–1040م** (The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran)، (بيروت: مكتبة لبنان، 1973م)، ص ص206–268. انظر أيضاً: «أ. ك. س. لامبتون» (A.K.S. Lambton)، «البناء الداخلي لإمبراطورية السلاجقة»، في: **تاريخ إيران** (The Cambridge History of Iran)، المجلد الخامس، (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1968م)، ص ص203–282. وانظر: كلود كاهن (Claude Cahen)، «الغزو التركي: السلاجقة» في: **تاريخ الحملات الصليبية**، تحرير: كينيث م. سيتون (K.M. Setton)، المجلد الأول، «السنوات المئة الأولى» (The First Hundred Years)، تحرير: ك. م. سيتون (K.M. Setton) وم.و.بالدوين (M.W. Baldwin)، (ماديسون: مطبعة جامعة ويسكونسين، 1969م)، ص ص135–176. وانظر: غاري ليستر (Gary Leiser) حرر وترجم: «**تاريخ السلاجقة: تفسير إبراهيم كافيس أوغلو والجدل الناتج**» (A History of the Seljukids: Ibrahim Kaesoglu's Interpretation and the Resulting Controversy)، (كاربونديل: مطبعة جامعة إيلينوي الجنوبية، 1988م). وانظر: كينيث ألين لوثر (Kenneth Allin Luther) ترجم: **تاريخ الأتراك السلاجقة من جامع التواريخ** (The History of the Seljuq Turks from Jami al-Tawarikh) (ريشموند: مطبعة كيرزون، عام 2001م).

(3) نظام المُلك (1018–1092م): من أشهر وزراء السلاجقة، بقي وزيراً ثلاثين سنة للسلطان ألب أرسلان، ثم لابنه ملك شاه. أسَّس في بغداد المدرسة النظامية، وحارب النزعات الباطنية، خصوصاً الإسماعيلية. اغتاله أحد رجال فرقة حسن الصبَّاح الباطنية. (المترجم).

أو أحكام الملوك»[1]، الذي ألَّفه بتوصية من السلطان السلجوقي «ملك شاه» (الذي حكم بين عامَي 1073 و 1092م)، وعُنون الفصل الأول بـ«حول عجلة القدر وفي مديح سيِّد العالَم ثبَّت الله سلطانه»، وتُحدِّد الفقرات الأولى فيه صورة المَلَكية، وفيها اختار الله بحكمته السلطان كي يحكم بالنيابة عنه، ومن واجب السلطان أن يقيم العدل، ويحفظ النظام في المجتمع، فإن فعل فسوف يزدهر هو ومملكته، وإن لم يفعل فسيخسر رعاية الله، وسيُستبدل به آخر، وهكذا تتجدَّد دائرة الحكم.

> **يختار الله تعالى في كل عصر وزمن شخصاً من البشر، يمنحه الفضائل المَلَكية ويزيِّنه بها، ويؤمِّنه على مصالح الدنيا وخير عباد الله، يكلِّف الله ذلك الشخص بأن يغلق الأبواب أمام الفساد والفوضى والاضطراب، ويمدُّه بالوقار والجلال في عيون الناس وقلوبهم؛ حتى يعيشوا في ظل حكمه في أمن دائم، ويتمنَّوا استمرار عهده. وعندما يطرأ –حمانا الله– عصيانٌ أو إهمال للأحكام الإلهية من طرف خدم الله، أو عندما يحدث أي إخفاق في الطاعة وفي تنفيذ أوامر الحق تعالى؛ يرغب الله في أن يعاقبهم ويجعلهم يتذوقون القَصاص على أعمالهم، نرجو الله ألا يعاملنا بمثل هذا القَدَر، ويبعدنا عن هذه المصيبة. ولاشك أن غضب الحق سيفاجئ هؤلاء الناس، ويتخلى عنهم بسبب لؤم معصيتهم، وسترفع الفوضى رأسها بينهم، وتُسحب السيوف، ويُراق الدم، ويفعل ما يشاء من لديه اليد الأقوى؛ حتى يُدمَّر كل المخطئين في جوٍّ من الضوضاء وإراقة الدماء، وتتحرر القرية وتتخلص منهم. وبسبب شرور مثل هؤلاء المخطئين قد يموت أبرياء أيضاً في الشَّغَب، لكن كما في التشبيه: عندما تشتعل النار في حقل القصب سيحترق كل شيء فيه؛ لأن النار قريبة من كل ما هو جاف[2].**

إن هذه النظرية مصدر مفارقة؛ لأن الله يستخدم فيها جيش السلطان كي يأتي بالسلطان إلى الحكم، لكن مسؤولية السلطان أن يقوم بما يدعو إليه الله، وأن يقيم العدل والنظام بالنيابة عن الله، وإن لم يفعل فسيزيل الله حكمه، ويبدل به آخر. وتُعَدُّ دراسة «نظام المُلك» المطوَّلة كتيِّباً أساسيّاً حول كيفية الحكم بالعدل، والحفاظ على الأمن في البلاد. ويتطلَّب مفهوم «نظام المُلك» في الحكم العادل من

---

(1) هيربرت دارك (Herbert Darke)، ترجمة: كتاب الحكم أو أحكام للملوك: سير الملك أو سياسة نظام المُلك- (The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk)، (ريشموند: مطبعة كيرزون، 2002م).

(2) المرجع السابق، ص9. انظر أيضاً: ستيفن همفريز (Stephen Humphreys)، «الأيديولوجية والدعاية: الدين والولاية في أوائل عصر السلاجقة»في: التاريخ الإسلامي: إطار عمل للبحث (Islamic History: A Framework for Inquiry) (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1991م)، ص ص148–168.

السلطان أن يرسخ اهتمامه بإنشاء بيئة تزدهر فيها التجارة مع الحفاظ عليها. كما أبدى «نظام المُلك» اهتماماً خاصّاً ببناء طرق التجارة والخانات والجسور وحفظها، وتعيين مفتشين مؤتَمَنين في الأسواق، وتعيين جامعي الضرائب، وتعيين الجواسيس في البلاد. وهي سياسات تهدف إلى اقتلاع الفساد، وتعزيز الثقة في التجارة المحلية والخارجية.

ولا بد من أن ينتج من مثل هذا الحُكم العادل- كما يرى «نظام المُلك»- الازدهار بين الفلاحين المزارعين والتجار في القرى والمدن، ويُؤدِّي الازدهار أيضاً إلى انتعاش خزينة الدولة، فيدفع السلطان المال لجنوده الذين لهم دور في حماية العرش ضدَّ المتدخِّلين، وفي الحفاظ على النظام والازدهار الاقتصادي في البلاد، فيعيش الرعية حياةً دائمة الأمن، ويتمنَّون أن يمتدَّ حكمه. وقد تكلم آخرون على نظريات مماثلة حول المَلَكية التي بُنيت على النموذج الفارسي، ومنهم العباسيون والبويهيون، لكن إعادة «نظام المُلك» صياغة هذه النظرية تُعَدُّ واحدة من أكثر الكتابات المؤثرة في البلاد؛ فقد استُخدمت على مدى قرون بعد تأليفها في منح نظم الحكم الشرعية.

كما نصح «نظام المُلك» أيضاً «ملك شاه» بأن أي مملكة تتدخَّل فيها المرأة محكوم عليها بالإخفاق؛ لأن النساء «يرتدين الحجاب، وينقصهن الذكاء»[1]. وقد بنى «نظام المُلك» فكرته على المثال السلبي الذي تُقدِّمه حواء. ومع أنَّ «عائشة»- وهي إحدى زوجات الرسول- شاركت في الحرب الأهلية الأولى في عام (656م)؛ إلا أنه يرى أنه «لو استطاعت النساء حكم أنفسهن لما جعل الله الرجال قوَّامين عليهن. وهكذا؛ لو وَضَعَ أحدٌ النساءَ فوق الرجال فسوف يتحمَّل عاقبة أيِّ خطأ قد يقع، أو مصيبة قد تحدث؛ لأنه سمح بمثل هذا الأمر، وغيَّر العادات»[2]. إن أفكار «نظام المُلك» حول قدرات النساء وضعفهن هي الآراء السائدة بالطبع في زمنه، إلا أنه كان مدفوعاً بمصالح عملية مباشرة أيضاً؛ لأن «تركهان» -زوجة «ملك شاه» (توفيت في عام 1094م)- تدخَّلت أصلاً في المكائد التي شُنَّت ضد «نظام المُلك»، ورغبت في أن يستبدل زوجها به شخصاً آخر يوافقها الرأي.

إن لرؤية «نظام المُلك» في الشرعية السياسية بالطبع مشكلاتها، وأكثر مشكلاتها وضوحاً أنها ليست ذات فائدة عندما يكون السلطان في أشد الحاجة إليها، وعندما تكون شرعيته محط تساؤل. فما إن تتضاءل الثقة في السلطان،

---

(1) درك، كتاب الحكم، ص179.

(2) المرجع السابق، ص186. حول عائشة انظر ص68 من الكتاب نفسه. ولتحليل نظريٍّ حول آراء نظام المُلك حول النساء والسياسة انظر: دينيس أ. سبيلبرغ (Denise A. Spelberg)، السياسة، والجنس، والماضي الإسلامي: إرث عائشة بنت أبي بكر (Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr)، (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م)، ص ص140 - 149.

ويعاني الهزائم في ساحة الحرب، حتى تنزع هذه النظرية في المَلَكية إلى تعزيز رأي خصومه بأن السلطان في الحقيقة غير شرعي، وأن الله سيستبدل به قريباً آخر يختارونه، وهو - بالتحديد- واحد من معارضيه. وعلى الرغم من الضعف الداخلي في هذه النظرية الشرعية السياسية فإن نُظُم الحكم اعتنقتها واحداً تلو الآخر لعدد من القرون، واستمر الحكماء في تقديم كتيِّبات للأمراء تمنحهم نصائح تُشبه ما قدَّمه كتيِّب «نظام المُلك» لقرون أيضاً[1].

القانون الإسلامي (الشريعة):

إضافةً إلى تطوُّر الفلسفة السياسية؛ فقد شهدت هذه الحقبة أيضاً تعمُّقاً هائلاً في الثقافة والهويَّة الإسلامية في البلاد الإسلامية القديمة في شمال إفريقية والشرق الأوسط. وقد جاء الإسلام بالنسبة إلى الأغلبية العظمى في هذا الإقليم لا ليزوِّدهم بنظام للمعتقدات فحسب، بل بإطارٍ للعمل الاجتماعي والتعبير الثقافي. وقد أنتجت هذه الحقبة «المجتمع الإسلامي» بصورة أصيلة مع ما يلحق به من مؤسسات مُميَّزة وأساليب في الحياة. وهناك مساحة واسعة من الاستقلال في حياة السكان اليومية. سواء أكانوا في المدينة أم في الريف، وتبقى العلاقات بين الأفراد، والعلاقات بين الأفراد والحكومة؛ محكومة بالشريعة. «والشريعة» واحدة من الكلمات العربية التي تدلُّ على معنى المسار، وقد اشتُقَّت كلمة «الشريعة» من الجذر نفسه الذي تُشتَقُّ منه الكلمة العربية الدالة على «الشارع». وعلى الرغم من ترجمة «الشريعة» بـ «القانون الإسلامي»، فإنها ليست شكلاً منهجيّاً للتشريع بالمعنى الحديث، بل هي نمط شامل للسلوك عمل به على مدى قرون العلماء المسلمون، الذين سعوا إلى تحديد كيف يمكن للمسلمين أن يعيشوا بما يتلاءم مع مشيئة الله كما فهموها، حدث ذلك نظريّاً من خلال البحث المفصَّل في كل صنف من أصناف السلوك الإنساني كي يروا ما إذا كان مُنسجماً مع فهم الباحثين الدينيين لوحي الله في «القرآن»[2].

واستُقيت أوامر مُعيَّنة ومحظورات مُحدَّدة من البحث المكثَّف في النصوص المقدَّسة المُعتَرَف بها، وهي أوامر تختلف بين الإسلام واليهودية، لكن مبدأ أن على

---

(1)انظر: ر. ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys) «الشرعية والاستقرار السياسي في عصر الحملات الصليبية» في: **الجهاد وأوقاته** (The Jihad and Its Times)، حرره: هـ. دجاني شاكيل (H. Dajani-Shakeel) و: ر. أ. ميسيير (R.A. Messier)، (آن أربور: مطبعة جامعة ميتشيغن، 1991م)، ص ص 5–13.

(2)من أجل رؤية شاملة لما كُتب حول القانون الإسلامي في أواخر عام 1980م، انظر: ر. ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys)، «القانون الإسلامي والمجتمع الإسلامي»، في: **التاريخ الإسلامي: إطار عمل للبحث** (Islamic History: A Framework for Inquiry)، ص209-227. ولقراءة كتب أخرى انظر: «القانون الإسلامي» في فصل «اقتراحات لقراءات أخرى»، ص ص513.

الأفراد المسلمين واليهود أن يتَّبعوا مجموعة من الواجبات والأوامر التي عمل عليها العلماء والحاخامات هو مبدأ فيه كثير من الأمور المشتركة. وفي الحقيقة؛ يُشار إلى العُرف اليهودي وهذا الكيان من نقاشات الحاخامات بالـ «هلاخاه» (halakha)، وهي كلمة عبرية تدلُّ على معنى «الشارع» أيضاً[1]. وقاد هذا التشابه بين مفهومَي «الشريعة» في الإسلام و«الهلاخاه» في اليهودية بعض الباحثين إلى القول: إن الإسلام واليهوديَّة لديهما الاهتمام بالسلوك الصحيح في طاعة الله (orthopraxis)، في حين تهتم المسيحيَّة بصورة أساسية بالإيمان الصحيح بالله (orthodoxy). وقد يفيد هذا التمييز في توضيح التشابهات والاختلافات في تأكيد الديانات الإبراهيمية الثلاث؛ إلا أنه تبسيط مبالَغ فيه؛ لأنه يدل ضمنيّاً على أن المسلمين واليهود غير مهتمين بالإيمان الصحيح، وأن المسيحيين لا يُبالون بالسلوك الحسن، ومن الواضح أن الديانات الثلاث تهتم بالأمرين كليهما.

ومن أهم المعتَقَدات الدينية في القرآن رحمة الله وعطفه، وكلُّ السور - ومجموعها 114 سورة - باستثناء سورة التوبة تبدأ بالبسملة نفسها: «بسم الله الرحمن الرحيم». وفي الوقت نفسه فإن واجب البشر بطاعة الله هو من أهم الموضوعات في «القرآن». ويحتوي القرآن على قليل من القوانين بالمقارنة مع العهد القديم، خصوصاً سفر «اللاويين»، وسفر «التثنية»، أو سفر «الاشتراع». ومع أن الأوامر والمحظورات والعقوبات في القرآن جاءت محدَّدة إلاَّ أنها لم تأتِ لتُغطِّي كثيراً من الحالات التي يمكن أن يُواجهها المسلمون في الجزيرة العربية في القرن السابع، فضلاً عن المراكز العالمية في الإمبراطوريات المسلمة التي ستلي ذلك. فإذا توجَّب على الجماعة المسلمة في بداية انتشار الإسلام أن تُحدِّد إرادة الله في جانب من جوانب حياتها تبعاً للوحي الإلهي الذي توقف بعد وفاة محمَّد؛ فقد احتاجت أن تجد مصدر إرشاد مُسلَّم به خارج نص القرآن نفسه. وفي البداية وجد المسلمون ما يريدون في ممارسات السنَّة وتعاليمها في الحقبة المبكِّرة لتكوين المجتمع، خصوصاً أنه يُنظَر إلى الجماعة الأولى (تلك التي في المدينة) على أنها أفضل جماعة؛ بسبب تواصلها المباشر مع الرسول، ويمكن الاعتماد على نموذجها في الإجابة على الأسئلة التي لم يرد ذكرها في القرآن بصورة مُحدَّدة.

---

(1) الهلاخاه: هي مجموعة الأحكام التي تُبيِّن الحلال والحرام والطهارة والنجاسة وغير ذلك مما ورد ذكره في العهد القديم وفسَّره الفقهاء، وتُكملها الهجادا؛ وهي شرحٌ لنصوص تاريخية أو أخلاقية تعتمد على المبالغة والحدس والتخمين وسرد بعض القصص. ومجموع العملين هو المدراش؛ أي: تفسير ما غَمُضَ من نصوص العهد القديم وتوضيح ما خفي من رموزه. وقد خشي اليهود أن يطغى النسيان على شروح العهد القديم، فأخذوا يدوِّنون ما عَلِقَ منها في أذهانهم، وأشهر هذه الشروح «مدراش ربا» التي جمعها الرباني ربا نحماني، و«مدراش تنحوما» التي جمعها الرباني تنحوما. واهتم الفقهاء اليهود بدراسة المدراش للوقوف على معاني العهد القديم، واستخراج القوانين منه، ووضع قوانين جديدة اعتماداً على القياس إن لم يكن هناك نص أو كان النص غامضاً. (المترجم).

وعلى الرغم من عدم ذكر تأكيدٍ لعصمة محمَّد من الخطأ في القرآن؛ فقد تطوَّر مُعتَقَد في نهاية القرن الثامن يرى أن الله حمى محمَّداً والأنبياء جميعهم من الخطأ الأخلاقي الجسيم، فهم (معصومون). ويرى محمَّد بن إدريس الشافعي (توفي عام 820م)- وهو واحد من أوائل الباحثين الشرعيين المهمين- أنه بسبب كمال محمَّد الأخلاقي تُعَدُّ سُنَّتُه المصدر الموثوق الأول للسلوك الصحيح بعد القرآن. ويرى الشافعي أنه يمكن للمسلمين كلهم أن يعتمدوا على سُنَّته ليَرشُدُوا؛ لأن تعاليم محمَّد ومُثُله مُصانة من الخطأ[1]، وهو تأكيدٌ يطرح السؤال نفسه: كيف نحدد سُنَّة محمَّد؟ بالنسبة إلى الشافعي توجد سُنَّة محمَّد في الأحاديث، وهي ما نُقِلَ من أقوالٍ وأفعالٍ لمحمَّد حُسمت على أنها صحيحة.

ومن غير المدهش أنه حينما عُدَّت سنَّة محمَّد وسُنَّة الأوَّلين مصدراً أصيلاً ومعتَرَفاً به؛ وُضِع كثير من الأحاديث في متناول الناس على أنها كلمات محمَّد، لكنها في الحقيقـة أُلِّفت لتخدم أهدافاً سياسية ومذهبية. وقد اعتمد الباحثون للردِّ على هذه الابتداعات أسلوباً لتحديد أيِّ الأحاديث صحيح وأيِّها موضوع، وبدأ الباحثون يُقرُّون أن الأحاديث الصحيحة هي تلك التي نُقلت عبر سلسلة غير منقطعة من الرواة الموثوقين التي تصل إلى محمَّد نفسه (الإسناد).

كما أدرك الباحثون أنه من السهل تلفيق سند لأجل ابتداع حديث، إلا أنه صدر إجماع عام حول الأحاديث الصحيحة في نهاية القرن التاسع. وفي الوقت نفسه أصبح يُشار إلى تعاليم معلِّم معيَّن بـ«المذهب»، وهي كلمة عربية أخرى تدل على معنى «الشارع»، ويمكن ترجمة «المذهب» بعامة بـ«مدرسة في القانون» بمعنى «مدرسة في الفكر»، وليس بمعنى مبنى مدرسة حقيقي. وبقيت حتى القرن الحادي عشر أربعة مذاهب: الحنفي، والحنبلي، والمالكي، والشافعي، وقد سُمِّي كل مذهب باسم العالم الذي يتبع المذهبُ تعاليمَه بصورة ظاهرة، على الرغم من أن كلاً منهم لم يُؤسِّس مدرسة منهجيَّة في حياته[2].

(1) مجيد خدوري ، ترجمة لـ: **رسالة الشافعي: دراسة في أسس الفقه الإسلامي**، (الطبعة الثانية، كمبردج، مجمع النصوص الإسلامية، 1987م). لقراءة إعادة تقويم لدور الشافعي في تطوير القانون الإسلامي انظر: وائل حلاق، «هل كان الإمام الشافعي المؤسس الرئيس للفقه الإسلامي» (Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence) **المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط**، ع 25.4، عام 1993م، ص ص 587–605.

(2) حول تشكيل المدارس السنِّية للقانون انظر بصورة خاصة: «كريستوفر ميلشيرت» (Christopher Melchert)، **تشكيل مدارس السُّنَّة للقانون في القرنين التاسع والعاشر** (The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th -10th Centuries)، (ليدن: بريل، 1997م). وانظر أيضاً: نيمرود هيرفيتز (Nimrod Hurvitz)، «من الدوائر الخاصة إلى الحركات الجماعية: تشكُّل التجمعات القانونية في المجتمعات الإسلامية»، في مجلة: **مراجعة للتاريخ الأمريكي**، ع 108.4، أكتوبر عام 2003م، ص ص 985–1008.

ويمكن تقسيم العِلْم الذي يدرس الشريعة إلى قسمين، ونظراً إلى اهتمام اللغة العربية بالاستعارات؛ فإنه يُشار إلى هذه الأقسام بـ «أصول الفقه» (النظرية القانونية) و«فروع الفقه» (التطبيق العملي). ولأن معرفة القرآن وسنَّة محمَّد من الأمور الأساسية في علم الفقه، ولأن الهدف من الفقه تحديد ما يعني أن تكون مسلماً جيداً؛ فقد تأسس النظام الديني التعليمي كلُّه في تلك الحقبة على حفظ القرآن وآلاف من هذه الأحاديث بأسانيدها.

وقد اعتمد الباحثون -على الأقل نظريّاً- على منهجية تتألَّف من خمس خطوات ليقرِّروا ما إذا كان أيُّ تصرف مقبولاً، وهذه الخطوات هي:

1- إذا أمر القرآن أمراً بصورة مُحدَّدة، أو منع أمراً ما، فلا يُوجد ما يمكن نقاشه، لأن الله قد حسم الأمر.

2- إذا تعامل القرآن مع أمرٍ من دون توجيه محدَّد؛ فهنا يلتفت الباحثون إلى سنَّة محمَّد لتوضيح الحُكم «القرآني». فعلى سبيل المثال: يحثُّ القرآن مراراً على الصلاة، لكن من خلال سنَّة محمَّد فقط يعرف المسلمون أن عليهم تأدية الصلاة خمس مرات في اليوم، ويعرفون كيفية الوضوء بطريقة معيَّنة وبترتيب محدَّد، وكيف يؤدُّون السجود بترتيب معين.

3- لأنه من المفهوم أن محمَّداً معصوم من ارتكاب خطأ أخلاقي، فإذا ذكر الحديث الصحيح بشكل محدَّد أمراً ما لم يتعرَّض له القرآن؛ فإنه يتأكَّد للمسلمين أنهم لو اتَّبعوا تعاليم ذلك الحديث فإنهم يسيرون بذلك في طاعة الله.

4- عندما لا يُشير القرآن ولا السنَّة إلى أمرٍ ما؛ فهنا يرى الباحثون أنَّ عليهم أن يُعمِلوا عقولهم كي يستقرئوا العملَ الحسن، مستندين إلى التعاليم الموجودة في القرآن والسُّنَّة جميعاً. ولأن هذه الفقرة تتضمَّن جوانب الحياة فقد ركَّز الباحثون همَّتهم ونقاشهم فيها، وطوَّروا أنماطاً من الاجتهاد يمكن تطبيقها في هذا المجال. ومن غير المدهش أن الباحثين لم يتَّفقوا دائماً على أيِّ طريقة شرعية في الاجتهاد (هذا إن وُجدت طريقة).

5- اعتمد الباحثون من أهل السُّنَّة مبدأَ الإجماع لتقرير شرعية معتقد أو قرار. ومبدأ الإجماع موجود في الحديث؛ فقد نُقل أن محمَّداً قال إن أمته لن تُجْمِعَ كلها على خطأ أبداً[1]. وبطريقة عملية جعل العلماء من أنفسهم

(1) جاء في مسند الربيع (39) قول الرسول -صلى الله عليه وسلم:- «ما كان الله ليجمع أمتي على ضلال». وجاء في سنن الدارقطني قوله -عليه الصلاة والسلام:- «إن الله أجارني على أمتي من ثلاث: لا يجوعون، ولا يستجمعون على ضلال، ولا تُستباح بيضة المسلمين». والبيضة هي الترس، والمقصود بها القوة والسلاح أو الحِمَى والبلاد. (المترجم).

الأمة؛ لأنه عندما لا يوجد فقيه معروف بموقف معارض حول أمرٍ ما تُعَدُّ المسألة منتهية بصورة عامة.

ويميل الباحثون الغربيون في العصر الحديث إلى التشكيك في صحَّة الأحاديث، حتى تلك التي جُمعت في كتب معتَرَف بها. وتُثار الشكوك دائماً حول تلك المنهجية سواء أكانت استُعْمِلت فعلاً، أم أنها استُعْمِلت لتشريع الممارسات والقرارات التي ضربت بجذورها في التراث العربي القَبَلي، أو لتشريع الممارسات المحلِّيَّة في المدينة والكوفة والبصرة ودمشق وبغداد وغيرها. وفي كل حالة يتَّضح أن المواقف المنهجية للشريعة تعكس حياة القرى والمدن في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ لأن الفقهاء درسوا علوم الدين، وبحثوا في تفصيلات الشريعة في المراكز الحضرية استجابةً للمسائل التي ظهرت في البيئات الحضرية التي عاشوا فيها.

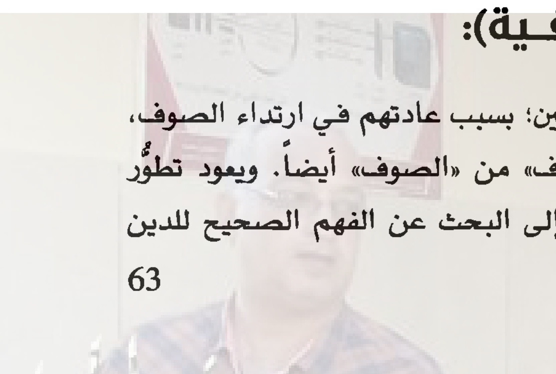
إضافةً إلى ذلك؛ هناك قضاة في المراكز الحضرية، وهناك طرائق أخرى لتعزيز قرارات القضاة. لكن تفصيلات الشريعة - التي كانت مُبْهَمة في وقتها- احتلَّت مكانة غير أساسية بالنسبة إلى العُرف المحلي في الريف وبين المجموعات القَبَليَّة الرعويَّة. وفي هذه الظروف؛ كثيراً ما كان المرء عاجزاً عن القيام بعملٍ ضدَّ الشريعة؛ لأنه لا يُوجد قاضٍ يسمعه، ولا يوجد شخص يجبره، ولو وُجد فقيه إسلامي هناك فسيكون واعظاً غير قوي وغير عالم بالتفصيلات الدقيقة للفقه الإسلامي.

وسواءٌ طُبِّقت هذه المنهجية التي وصفناها هنا فعلاً أم لم تُطبَّق دائماً، أو لم تُطبَّق على الإطلاق- وهو شأنٌ من الصعب تأكيده- فإنه يُفترض تطبيق المنهجية (أو أي منهجية أخرى مبنيٌّ ظاهرها على كتب الإسلام المُسلَّم بها). وعلى أي حال؛ فإن هذه الحقيقة تشير إلى الأهمية التي يعلِّقها المسلمون على اتِّباع أوامر القرآن وتعاليم محمَّد في حياتهم اليومية.

وباختصار؛ تمنحنا الشريعة بكل شؤونها صورةً للحياة والممارسات اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ لأنها تتكوَّن من مجموعة الواجبات والأوامر المفروضة على المؤمنين جميعاً، وهي التي تُغطِّي كل جانب يمكن تخيُّله من جوانب حياتهم اليومية، وهي الطريق الصحيحة التي آمن المسلمون في العصور الوسطى (والمسلمون في العصر الحديث) بأنهم يجب أن يسيروا عليها تبعاً لمشيئة الله.

التصوُّف الإسلامي (الصوفية):

يُدعَى المتصوِّفون المسلمون بالصوفيين؛ بسبب عادتهم في ارتداء الصوف، واشتُقَّت الكلمة العربية للصوفية «التصوُّف» من «الصوف» أيضاً. ويعود تطوُّر التصوُّف بجذوره- مثل تطوُّر الشريعة - إلى البحث عن الفهم الصحيح للدين



الصحيح. وخوفاً من الوقوع في خطر التبسيط المفرط يمكن القول: إن رؤية الباحثين الدينيين والقضاة -من زاوية الشريعة- تُعرِّف الإسلام على أنه «دين القانون» بناءً على دراسة دقيقة للقرآن والسنَّة، أما رؤية المتصوِّفة والزاهدين فتُعرِّف الإسلاَم على أنه «دين القلب» بناءً على لقاء الفرد المباشر بالله ومعرفته. وبأسلوب آخر: تسعى رؤى الشريعة والصوفية إلى الإجابة عن مسألة تعريف المعرفة؛ معرفة الله بناءً على ما كشف عن نفسه من خلال رسله وأنبيائه، ومعرفة الله بناءً على تجربة المرء المباشرة: الصوفية.

ويبقى كتاب ج. سبنسر ترمينغهام (J. Spencer Trimingham) «الطرائق الصوفية في الإسلام» بعد نشره بثلاثين سنة «الدليل الأكثر فائدة وشمولية في طرائق التصوُّف في الإسلام»[1]. ويقسم ترمينغهام تطوُّر الصوفيَّة إلى ثلاث حقب واسعة[2]: الحقبة الأولى يدعوها ترمينغهام بالعصر الذهبي للتصوُّف أو «الزاوية»، وكانت الصوفية خلالها حركة أرستقراطية بصورة عقلية وعاطفية، تتميَّز بالعلاقة المنضبطة بين المرشد والمريد؛ إذ يُرشد المرشدون مريديهم بناءً على طلب شخصي أن يتعرَّفوا إلى الله مباشرة. وقد عاش الصوفيون الأوائل حياة متنقلة، لكنَّنا بدأنا نرى في القرن العاشر تأسيس مراكز غير رسمية (زوايا) حيث يستأنف المرشدون والمريدون وحدتهم الصوفية مع الله.

واتَّصفت التعاليم والممارسات الصوفية في الحقبة الثانية (خلال الأعوام 1100—1400م) بطرائق للعبادة أكثر وضوحاً ومنهجية، ومن ثَمَّ قلَّ التركيز على خضوع الفرد لله، بل في خضوعه لدور معين. وفي بداية «مرحلة الطريقة» هذه ألَّف الغزالي (توفي 1111م) أعظم ما أبدع وهو كتاب «إحياء علوم الدين»[3]. أما المرحلة الثالثة فهي خارج نطاق هذا الكتاب الزمني، لكن من الجدير ملاحظة أن الصوفية أصبحت في القرن الخامس عشر حركة أكثر تنظيماً وشيوعاً. ومهما اختلفت المدة أو الطريقة فقد بقي هدف الصوفية هو نفسه كما كان؛ وهو أن يعرفوا نشوة القرب المباشر من الله ومعرفته.

---

(1) «جون أو. فول» (John O.Voll) في مقدمته للنسخة الجديدة من: «ج. سبنسر ترمينغهام» (J. Spencer Trimingham)، **الطرائق الصوفية في الإسلام** (The Sufi Orders in Islam)، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998م)، ص15.

(2) ترمينغهام، **الطرائق الصوفية في الإسلام**، ص103.

(3) نشر مجمع النصوص الإسلامية مقاطع مترجمة إلى الإنجليزية من «إحياء علوم الدين» للغزالي، انظر: قسم: «المذهب الصوفي» في: «اقتراحات لقراءات أخرى»، ص ص 287-341 من هذا الكتاب.

وتُوجد كلمات عربية منفصلة للدلالة على أنواع المعرفة التي تهمُّنا هنا؛ فمثلاً: تُعرَف المعرفة الإدراكية أو العقلية لدى الباحثين في الدين من ناحية الشريعة بـ«العِلم»، وتُعرَف المعرفة العاطفية أو القلبية لدى المتصوِّفين بـ«المعرفة» أو «المعرفة الروحانية»؛ لذلك يُدْعَى الشخصُ العالم بالله بناءً على دراسة الوحي والنصوص الدينية (القرآن، والسنَّة، والفقه.. وغيرَها) بـ «العالِم» (وجمعها علماء)، ويُدْعَى الشخصُ الذي اختبر العلاقة المباشرة مع الله ولديه معرفة بالله بـ «العارف»[1]. وبالتأكيد سيكون من الخطأ أن نتخيَّل أن رؤى الإسلام من زاوية الشريعة والصوفية متعارضة، بل يجب أن ننظر إليهما على أنهما أسلوبان في الاهتمام بأمر دون آخر، أو ميلان مُتنوِّعَان على مدى التجربة الدينية والممارسات الدينية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

ومع ذلك فإن وجود هذين الوجهين من التطرُّف ليس مدهشاً. ويرفض بعض الباحثين الدينيين (الفقهاء) ميل الصوفية إلى النشوة، ويعدُّونها ابتعاداً من الإيمان الحقيقي الذي تعرفه أوامر الشريعة ونواهيها. ويرى بعض الصوفيين سبب ذلك أن الشريعة تُقيِّد معرفتهم الوجودية العليا بالله، وقد تمنعها. ومن أشهر أولئك «الحلاَّج» (857—922م) الذي أصبح رمزاً من رموز الصوفية. وهو في الأصل من «طوس» في إيران، انتقل إلى البصرة في بداية عشرينيات حياته، وهناك في البصرة وبغداد ترك بصمة واضحةً بوصفه واعظاً وزاهداً. وقد أشعل تصريحُه عن حبِّه المتَّقد، وادِّعاؤه الوحدة الصوفية مع الله؛ مشاعرَ العامَّة وغيْظَ رجال الدين. وقد اشتُهِرَ بجملة موجزة قالها يوماً في بغداد للصوفي الكبير «الجُنَيْد»[2] (توفي عام 910م) إذ «يُروى أن الحلاَّج قابل الجنيد ذات يوم، وقال له: «أنا الحق»، فردَّ عليه الجُنَيْد قائلاً: «كلاَّ، إنه بواسطة الحق خُلقْتَ، أيَّة خشية سوف تُفسدها»[3]. وبادِّعائه أن أحد أسماء الله «الحقَّ» (أي الحقيقة أو الحقيقة المطلقة) اسمٌ له كان يدَّعي أنه الله؛ أي أنه لا يملك «أنا» أخرى غير الله. وقد رأى معارضوه أن ادِّعاءاته كافرة، وفي أحسن الأحوال نظروا إليه على أنه دجَّال وضيع.

---

(1) نشرتُ على مدى سنوات عشرات من الكتابات الأولى بالإنجليزية حول الصوفية وتنوعاتها، انظر قسم: «المذهب الصوفي» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى»، ص ص287-341 من هذا الكتاب.

(2) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد (تُوفِّي عام 910م): صوفي من بغداد، بلغ منزلة رفيعة بين المتصوفة، حتى لُقِّب بشيخ المشايخ. يمتاز التصوف عنده بأنه عمل بالقرآن واتباع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو صحو وذكر، وليس بشطح أو سُكْر. (المترجم).

(3) «لويس ماسينيون» (Louis Massignon)، عاطفة الحلاج: متصوف الإسلام وشهيده (The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam)، 4 مجلدات، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1982م)، 1:127.

واعتُقل الحلاج في عام (913م)، وبقي في سجن بغداد تسع سنوات حيث وعظ رفاقه السجناء، ويُقال إنه شَفَى المرضى، وقام بعجائب أخرى. وفي النهاية لم يتمكَّن أنصار الحلاَّج في البيت العباسي من حمايته، ونُفِّذ فيه حكم الصلب في مارس عام (922م) بتهمة الكفر. ويصف «لويس ماسينيون»[1] (Louis Massignon) -كاتب سيرة الحلاَّج في العصر الحديث- لحظة تنفيذ الحكم أمام حشد كبير بالقرب من بوَّابة خراسان في بغداد قائلاً:

> **ضُرِبَ الحلاجُ والتاجُ على رأسه، ولم يُقتَل تماماً. عُرِّي وهو ما زال حيّاً علىَ الخشبة (الصليب)، في حين أضرم المتظاهرون النار في المحالّ. سأله الأصدقاء والأعداء وهو معلَّق على الخشبة، وتروي الآثار بعض إجاباته. لم تصل مذكرة الخليفة بقطع رأسه حتى حلول الليل، وفي الحقيقة تم تأجيل إعدامه النهائي حتى اليوم التالي، وانتشرت في الليل أقاويل عن عجائب وأحداث غير طبيعية. وفي الصباح صرخ أولئك الذين وقَّعوا على لعنته: هذا لأجل الإسلام، دعوا دمه يُراق على رؤوسنا. وسقط رأس الحلاج، ورُشَّ جسده بالزيت وأُحْرِقَ، ورُمِيَ الرماد في نهر دجلة من قمة مئذنة (27 مارس عام 922م). ويذكر الشهود الكلمات الأخيرة للرجل المعذَّب: «كل ما يهم الصوفي هو أن يقبَله الله الذي لا مثيل له، ويخلِّصه من عزلته»[2].**

وأنهى تنفيذ الحكم بالحلاج مبالغة الصوفيين، لكن حياته وتعاليمه استمرت في إلهام أجيال من الصوفيين. ويرى الجُنَيْد وكثير من أوائل المتصوفين و«الكلاباذي»[3] (توفي 995م) في أواخر القرن العاشر- بناءً على تعاليم الحلاج- أن الصوفية تتَّفق مع تعاليم الدين الحنيف الصارمة، وليست بالهرطقة. ويرى مترجم «الكلاباذي» «أ. ج. آربري»[4] (A.J. Arberry) أن كتاب «الكلاباذي» «التعرُّف

(1) لويس ماسينيون (1882–1962م): مستشرق فرنسي اهتم بالدراسات العربية والإسلامية، خصوصاً التصوُّف، عمل بالتدريس في الجامعة المصرية، وفي السوربون، وزار بلاداً عربية وإسلامية كثيرة. اشتُهر باهتمامه بالحلاج وجَمْع أخباره، وبكتابه «محنة الشهيد الصوفي للإسلام» عام 1922م. (المترجم).

(2) لويس ماسينيون، «الحلاج»، في: **موسوعة الإسلام**، نسخة جديدة، 12 مجلداً، (ليدن: بريل، 1954–2004م)، 3: 99–104.

(3) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي البخاري (توفي سنة 380هـ): فارسي الأصل من أهل بخارى، وهو من حُفَّاظ الحديث، وفقيه حنفي، وصوفي، وإمام أصولي، يُلَقَّب بتاج الإسلام، له «بحر الفوائد»، ويُعرَف بـ«معاني الأخبار»، جمع فيه 592 حديثاً. (المترجم).

(4) آرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (1905–1969م): مستشرق إنجليزي، عُيِّن عام 1932م رئيساً لقسم الدراسات القديمة (اليونانية واللاتينية) في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة اليوم). زار فلسطين ولبنان وسورية ليجمع مواداً لبحوثه. ترجم إلى الإنجليزية مسرحية «مجنون ليلى» للشاعر أحمد شوقي، ونشر تحقيقاً لكتاب «التعرُّف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي (القاهرة: 1934م)، ثم ترجمه إلى الإنجليزية (كمبردج: 1935م)، وعُيِّن أستاذاً في جامعة كمبردج عام 1947م، وفي عام 1956م أصدر ترجمته المفسَّرة للقرآن الكريم. (المترجم).

لمذهب أهل التصوف» قد أنار «الطريق التي سيتّبعها المتصوّف الكبير الغزالي (توفي 1111م)، الذي توصَّل إلى التوفيق بين الدراسة الدينية والتصوُّف في كتابه «إحياء علوم الدين»»[1]. لذلك من الخطأ أن نرى أن الصوفيين كانوا ضد المنهج العقلي أو متناقضين كما يرى بعض نقادهم، بل إن موقف الصوفي من الفكر «موقف يُعَدُّ الفكر أداة للخدمة، وليس وسيلةً للتقرُّب من السلطان»[2]؛ أي إذا كان العقل كافياً لمعرفة ماهيَّة البشر بوصفهم خادمين لله، ويعيشون في استسلام لله (الشريعة)، فإن العقل لا يكفي لِأَنْ يكون دليلاً لمعرفةٍ صوفيةٍ ووجوديةٍ بالله.

ويرى «الكلاباذي» في فصلٍ من كتابه بعنوان: «قولهم في معرفة الله تعالى» أنه «لا يعرف أحدٌ اللهَ إلاَّ من يملك الفكر؛ لأن الفكر أداة يمكن من خلالها أن يعرف المرء ما يريد أن يعرف، ومع ذلك لا يمكن أن يعرف الله بنفسه»[3]. ويوضح «الكلاباذي» –وفي الفصل نفسه – ضعف دور العقل ببيتَي الحلاج[4]:

مَن رامَهُ بِالعَقلِ مُسترشِداً ... سرَّحَهُ في حَيرَةٍ يَلهو

وشابَ بالتلبيس أَسرارَهُ ... يَقولُ مِن حَيرَتِهِ: هَل هو؟

ويحتكم إلى الحلاج ثانيةً عندما يرى أن البشر يمكن أن يعرفوا الله: «خَلَقَنَا الله لنعرف ذاته من خلال ذاته، وأرشدنا إلى معرفة ذاته من خلال ذاته. لذلك؛ ينبع برهان المعرفة الروحية من المعرفة الروحية عبر المعرفة الروحية، بعد أن يكون المرء قد امتلك المعرفة الروحية التي علَّمه إياها الله الذي هو مادَّة هذه المعرفة الروحية»[5].

بالطبع ما لم يكن للمرء ميول صوفية ستبدو مثل هذه الجمل غامضة يصعب فهمها، أو ربما غير ذات معنى. إضافةً إلى أن هذه الجمل– كما يشهد مصير الحلاج– غامضة وطيِّعة بالنسبة إلى أذواق كثير من الباحثين في الدين والشريعة.

---

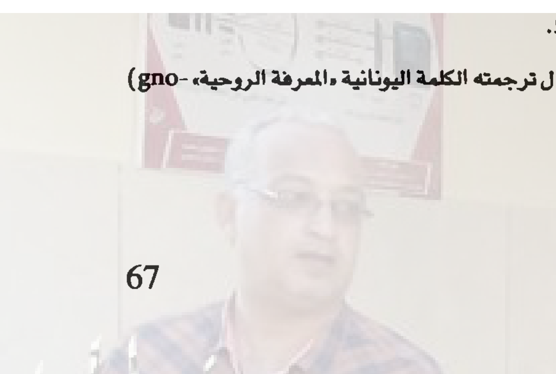
(1) أ. ج. آربري (A.J. Arberry)، ترجمة: التعرُّف لمذهب أهل التصوف (Doctrine of the Sufis) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1935م، ص14. وانظر أيضاً: إيمان الغزالي وتطبيقه (The Faith and the Practice of al-Ghazali)، ترجمة: و. مونتجوميري (W. Montgomery)، (لندن: جورج ألن وأنوين 1953م) فهو يتضمن تقريراً عن رحلة الغزالي الروحية والعقلية إلى الصوفية المنقذة من الضلال، صص19-85.

(2) آربري، ترجمة: التعرُّف لمذهب أهل التصوف، ص51.

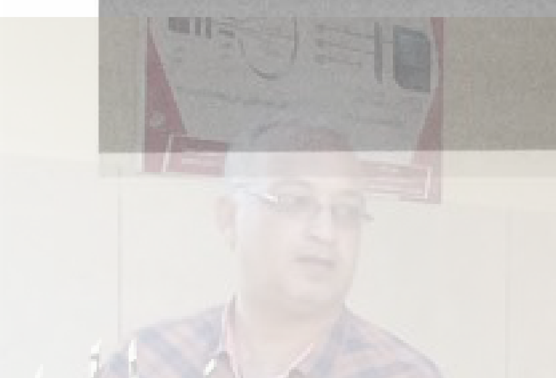
(3) المرجع السابق، ص ص54-55. يستخدم «آربري» خلال ترجمته الكلمة اليونانية «المعرفة الروحية» (gno-sis) ليشير إلى معرفة الصوفية.

(4) المرجع السابق، ص52.

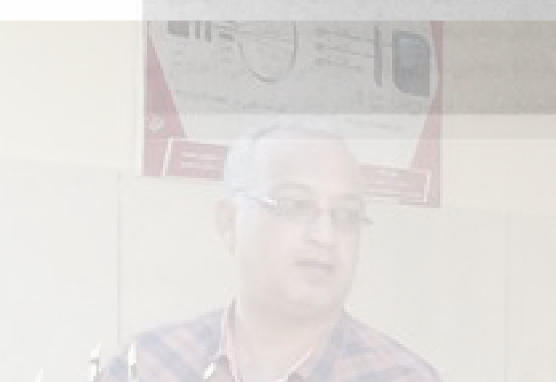
(5) المرجع السابق، ص54.

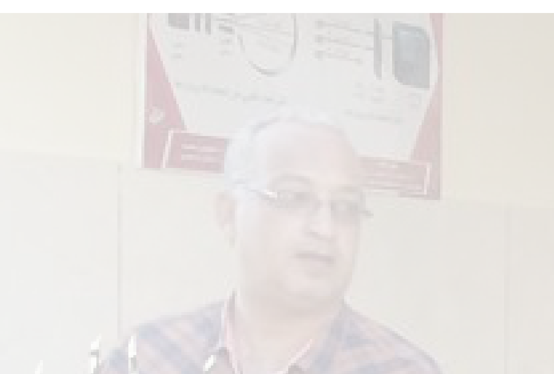


الفصل الثاني



جزيرة العرب





رأينا أنه من المناسب أن نبدأ بالحديث عن الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى في شبه الجزيرة العربية؛ لأن دراستنا هذه تدور حول جزيرة العرب. فقد نشأ الإسلام في مكة، ذلك المزار الواقع بين الجبال وسط تضاريس جغرافية صعبة، وفي المدينة؛ تلك الواحة الزراعيَّة ذات الأرض السهلة، المنبسطة إلى حدٍّ ما. إن لغة الجزيرة العربية وثقافتها وقيمها أعلنت في حقبة ما قبل الإسلام عن الإسلام في بدايته، واستمرت في عمل ذلك مدة طويلة بعد تأسيس الإمبراطورية الإسلامية مترامية الأطراف. وعلى الرغم من أن الإشارة ستكون غالباً إلى المناطق التي تقع خارج نطاق منطقة الحجاز؛ إلا أن منطقة الحجاز في القرن السابع ستكون هي المحور الرئيس لفصلنا هذا. وفيه نعرض لكلٍّ من: الجغرافية، والبيئة، والتجارة في الإقليم؛ إضافةً إلى النظام الاجتماعي القائم على وشائج القرابة المشتركة بين البدو وقاطني الواحات على حدٍّ سواء، وهذا مُسلَّمٌ به في القرآن[1]. وعلى الرغم من أن هذا الإقليم كان مهد ظهور الإسلام، إلا أنه سُرعان ما أصبح مُهمَّشاً بالنسبة إلى المراكز السياسية والفكرية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية، بل في كلِّ ما يُمثِّل تطوُّر الحضارة الإسلامية الناشئة.

ولكن هناك أولاً بعض التعليقات حول مصادر هذا الفصل نودُّ الإشارة إليها في ما يأتي:

المصادر:

قسَّم المؤرخون المسيحيون في السابق التاريخ البشري إلى حقبتين منفصلتين يفصلهما عيد الفصح، بوصفه نقطة تحوُّل مُهمَّة وحدثاً عالمياً فاصلاً بين الحقبتين. ووفقاً للعقيدة المسيحية فإن موت يسوع المسيح ودفنه وإعادة بعثه خصوصاً هو ما يُعطي معنى للأفكار الأساسية للعقيدة المسيحية، وقد أجمل بولس[2] هذا الموقف العقائدي بإيجاز شديد في هذه العبارة: «إن لم يكن المسيح قد قام فباطلٌ إيمانكم أنتم بعدُ في

(1) كان يُفترَض بالمؤلف – منهجيّاً – أن يشير إلى الآيات التي تدل على الأمور التي يرى أنها من المسلَّمات في القرآن الكريم. (المترجم).

(2) بولس (ويُسمَّى بولس الرسول): وُلد في مدينة طرسوس في تركيا بين السنة الخامسة والعاشرة للميلاد تقريباً. تربَّى في أسرة يهودية لكنه تركها. يُعَدُّ أحد قادة الجيل المسيحي الأوَّل، وهناك من يرى أنه أهم شخصية مسيحيةٍ بعد المسيح عيسى عليه السلام. بَشَّرَ بالمسيحية في أوروبا وآسيا الصغرى. وبعد أن زار أورشليم اعتُقل وأرسل إلى روما وهناك قُطع رأسه. له مجموعة رسائل دينية موجَّهة إلى أهالي عدد من المَواطن مثل: روما، كورنثوس، غلاطية، فيلبي، تسالونيكي.. وغيرها. (المترجم).

خطاياكم» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: الإصحاح الثالث عشر 15: 17)[1].

ومن ناحية أخرى؛ قسَّم المؤرخون المسلمون التاريخ البشري إلى حقبتين منفصلتين أيضاً. ولأن العقيدة الإسلامية لا تؤمن بتفسير المسيحية في ما يخص صلب المسيح وإعادة بعثه، فإن قصَّة عيد الفصح لا يمكن أن تكون بمنزلة الحدِّ الفاصل. فالتاريخ عند المسلمين منقسمٌ إلى شطرين أساسيين: ما كان قبل نزول المَلَك جبريل بالوحي الأول من الله وتلقِّي محمَّد له، وما كان بعد ذلك. وفي العموم؛ فإنه يُشار إلى الحقبة الأولى بالجاهلية (عصر الجهل، خصوصاً الجهل الأخلاقي)[2]، وهي الحقبة التي كانت سائدة قبل معرفة الوحي الصادق من الله في القرآن من خلال رسوله محمَّد. وهذا المفهوم القرآني للجاهلية والإسلام تجمَّع تلقائياً في القرآن: ﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ (سورة الفتح، الآية 26)[3].

وعلى الرغم من أن حقبة الجاهلية تمثل ذروة التمرُّد والعصيان لله – نقيض الطاعة الحقيقية (الإسلام لله)– إلا أن المصطلح في حدِّ ذاته يمكن استخدامه للدلالة على ما هو أكثر من مجرَّد حقبة ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية. يقول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين: إن الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي المعاصر هي في الواقع أنظمة جاهلية؛ فهي ليست مجرَّد أنظمة إسلامية فاسدة بحاجة إلى إصلاح فحسب، لكنها أنظمة جاهلية ينبغي أن تُباد[4]. وعلى الرغم من بلاغة التقسيم بين الجاهلية والإسلام إلا أن عدداً قليلاً من العلماء المسلمين الأوائل ألقوا كل ما يخص تلك الحقبة في سلَّة الأيديولوجيات الكافرة. ولعل أبرز ما تم الحفاظ عليه ودراسته بعناية هو اللغة العربية في حدِّ ذاتها؛ فقد أمضى علماء النحو الأوائل– وخصوصاً المعجميِّين– كثيراً من الوقت على قدر استطاعتهم في تجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات الصحيحة عن اللغة العربية وتعقيداتها، وعن العبارة

(1) كل الاستشهادات المقدسة هي من الكتاب المقدس: الطبعة الدولية الجديدة (جراند رابد: ناشرو إنجيل زونديرفان، 1978م). وقد استُخدم بناءً على تصريح.

(2) يرى كثيرون أن الجاهلية مشتقة من الجهل بمعنى الاعتداء، ومنه قول الشاعر عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهَلَــنْ أحــدٌ علينــا فنجهلَ فوق جهلِ الجاهلينا (المترجم).

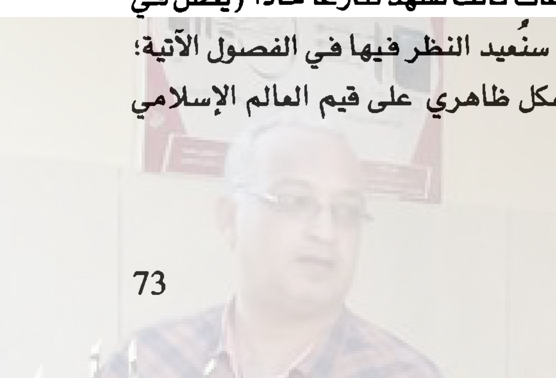
(3) كل الإشارات القرآنية مأخوذة من داود، ترجمة القرآن، الطبعة الخامسة المنقَّحة (نيويورك: كتب بنجوين، 1995م). وقد استخدمتُ هذه الاقتباسات هنا بناءً على موافقته.

(4) تلك كتابة كثير من الدعاة المعاصرين عن هذه الرؤية للإسلام. انظر على وجه الخصوص: ريتشارد ميتشل، **مجتمع الإخوان المسلمين** (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1969م)، إيمانويل سيفان، الإسلام المتطرف، **نظرية العصور الوسطى والسياسات المعاصرة** (نيو هيفن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، عام 1985م)؛ وليم شيبارد، **سيد قطب والنشاط الإسلامي: تحليل نقدي وترجمة للعدل الاجتماعي في الإسلام** (ليدن: بريل، عام 1996م)؛ سيد فالي رضا ناصر، **المودودي والإحياء الإسلامي** (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1969م)؛ جيل كيبل، **الجهاد: طريق السياسة الإسلامية** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 2002م).

وتحوُّلاتها، وعن الكلمات الغامضة والمعاني المزدوجة. كل ذلك من أجل معرفة دقيقة للُّغة كانت ضرورية جدّاً لفهم سليم للقرآن وتعاليم محمَّد. وقد أسهمت جهود العلماء المسلمين في الدراسة العلمية للُّغة العربية أثناء القرون الإسلامية الأولى في الحفاظ على مجموعة واسعة من المصادر الأدبية التي قدَّمت لنا صورةً واضحةً تُلقي الضوء على قيم الحياة اليومية في الجزيرة العربية خلال القرن السابع.

إن أحد أهم المصادر التي يُعتمد عليها أثناء هذه الفترة الانتقالية هو الفن الأدبي الأساسي للجاهلية؛ وهو الشعر أو القصيدة. ففي حين قُدِّرت القصيدة لجمالها بوصفها مثالاً وخلاصة للشعر العربي، إلا أنها قُدِّرت أيضاً لأنهاَ - بعيداً من القرآن في حدٍّ ذاته - كانت تمثِّل اللغة العربية في أنقى صورها. وبعيداً من صفات الشعر الأدبية؛ فقد قدَّم هذا الشعر للمؤرخ المعاصر نافذة (لكنها قاتمة) يُطلُّ منها على قيم المجتمع العربي القَبَلي وعاداته، وخصوصاً الدور بالغ الأهمية الذي تُؤدِّيه القرابة في مختلف جوانب هذا المجتمع. وإضافةً إلى الشعر فإننا سنلفت الانتباه إلى القرآن وأدب السيرة الشاملة لحياة محمَّد (السيرة النبوية)، إضافةً إلى تسجيل الأحداث التاريخية من أجل فهم المجتمع القَبَلي العربي.

ولأن الأدلَّة الوثائقية المعاصرة للعقود الأولى من التاريخ الإسلامي- خصوصاً في شبه الجزيرة العربية- كانت قليلة جدّاً؛ فليس أمامنا خيار آخر سوى الاعتماد على المصادر الأدبية في ذلك التاريخ. فقد حافظت هذه المصادر على مواد من عصر الجاهلية لأكثر من 150 عاماً بعد وقوعها، إضافةً إلى العقود الأولى من التاريخ الإسلامي، سواء أكانت هذه المصادر توفِّر لنا أدلة موثوقة ومحدَّدة لِمَا حدث بالفعل في كل ما يدَّعى فيها أم لا. جديرٌ بالذكر أنَّ إضفاء الثقة على هذه المصادر أو نفيها هي نقطة خلاف محتدمة بين المؤرخين المعاصرين، ولسنا في حاجة إلى الإسهاب والاستفاضة فيها هنا. لكن كثيراً من الأحداث الواردة في هذه المصادر ناقشتْها - بكثير من العاطفة- الفصائل المتنافسة في وقت مبكِّر من التاريخ الإسلامي، ولاسيما تلك الأحداث التي لها آثار مباشرة في هذه القضايا الحاسمة؛ مثل: العقيدة، وممارسة الشعائر، والقانون، ودور النساء ووضعهن، والأهلية السياسية. ولأن هدفنا هو نقل نبض الحياة العربية؛ فإن بإمكاننا أن نُنحِّي جانباً مسألة حلّ هذه القضايا وغيرها من القضايا الشائكة، التي لا تزال - إلى حدٍّ ما - دون حلٍّ لدى المسلمين أنفسهم حتى الآن. ولأن هذه الموضوعات كانت تشهد تنازعاً حادّاً (يصل في بعض الأحيان إلى حدِّ الصراع المفتوح) فإننا سنُعيد النظر فيها في الفصول الآتية؛ لأن قيم المجتمعات الأولى وتوقُّعاتها تدلُّنا بشكل ظاهري على قيم العالم الإسلامي وممارساته في العصور الوسطى.



الجغرافـية والبيئة:

على الرغم من أن جزيرة العرب (أو الجزيرة العربية) سُمِّيت بذلك بعد أن سكنها العرب؛ وهم البدو الذين عاشوا هناك في الصحراء الممتدَّة شمالاً إلى سورية والعراق (بل إلى سيناء ومصر شرق النيل)؛ إلا أن الأغلبية العظمى من سكان هذا الإقليم- حتى أبناء العصور الوسطى-عاشوا نوعاً من أسلوب الحياة الاستيطانية[1]. فقد عاش هؤلاء المستوطنون في بيئات منفصلة، ودعموا أنفسهم بمختلف الطرائق التي تعتمد إلى حدٍّ كبير على توافر المياه. وقد كانت اليمن (فيليكس العربية أو «الجزيرة العربية السعيدة») استثنائية في كل شيء تقريباً. فعلى النقيض من البدو الذين عاشوا في الخيام، أو قاطني مستوطنات الواحات في الحجاز الذين عاشوا في مساكن نستطيع أن نُطلق عليها أكواخاً لَبِنيَّة بسيطة؛ فإن عدداً من اليمنيين عاشوا في قرى وبلدات مزدانة بالمباني المتعدِّدة. وإضافةً إلى ذلك قام اليمنيون ببناء السدود على

(1) انظر ص ص37–42 من هذا الكتاب.

الحرَّة: جبل سيس في جنوب شرق سورية. المصدر: Felix Ng



الوديان من أجل تخزين الأمطار السنوية الموسمية. وفوق الأراضي المرتفعة التي يصل ارتفاعها إلى عشرة آلاف قدم بنوا مصاطب ممتدَّة للهدف نفسه، وبمجرد سقوط الأمطار على هذه المصاطب فإن الماء يتخلَّلها حتى يصل إلى عمق التربة مع المغذِّيات المترسِّبة التي تأتي معه من مصطبة إلى أخرى. وقد أدَّى هذا النوع من تخزين المياه إلى حدوث وفرة في زراعة القمح، إضافةً إلى الفواكه، والخضراوات، والتمور، والعنب الذي كان من المستحيل زراعته في أي مكان آخر في الجزيرة العربية. وإضافةً إلى الثروة الزراعية؛ استفادت الممالك القديمة في اليمن من تجارة الأحجار الكريمة والمعادن المُنقَّب عنها هناك، كما استفادت من «الراتنج» الصمغية المعطَّرة المحصودة محليّاً؛ مثل اللبان، وشجرة المرِّ التي كانت مرغوبة في الشرق الأدنى القديم.

وإحدى هذه الممالك كانت للسبئيين، وكان أول ذِكر لها في القصة المذكورة في القرآن، التي دارت حول زيارة ملكة سبأ للملك سليمان عام (955 ـ 935 قبل الميلاد). وفي أثناء تلك الزيارة «قدَّمت للملك 120 رطلاً من الذهب، وكمِّيَّات كبيرة من الطيب والأحجار الكريمة. ولم يأتِ قطُّ طيبٌ مثل هذا الطيب الذي قدَّمته ملكة سبأ للملك سليمان» (سفر الملوك الأول 10: 10).

وتهطل الأمطار السنوية الموسمية على باقي الإقليم (بكمية لا تزيد على ثماني بوصات إلى عشر، وفي معظم المناطق أقل من أربع بوصات). وكان ذلك -بكل بساطة -يقترب من حدِّ الكفاف في أيِّ مكان لمواصلة الزراعة مترامية الأطراف في الجنوب وتغذيتها؛ لأن زراعة النخيل والتمور في معظم بقية الإقليم تعتمد على الينابيع الطبيعية أو الآبار التي كانت تُحفر للاستفادة من المياه الجوفية. وقد استفاد شرق الجزيرة العربية على طول ساحل الخليج العربي بصورة واسعة من المياه الجوفية الممتدَّة. وقد نشأت عليها مملكة دلمون القديمة، التي شكَّلت حالة أسطورية في الأدب القديم لحضارة ما بين النهرين بوصفها مثالاً لأصل العالم، إضافةً إلى كونها المكان الذي عاش فيه الآلهة المتقاعدون حياة الخلود بعد الفيضان؛ مثل: زيسودرا/ أتنابشتم، والذي عاش فيه نوح في بلاد ما بين النهرين [1].

---

(1)مناقشتي حول الجغرافية والبيئة والإبل والتجارة في الجزيرة العربية تعتمد -بشكل كبير- على: ريتشارد بولت، **الجمل والعجلات** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 1975م)؛ فرد دونير، **الفتوحات الإسلامية الأولى** (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1981م)؛ «دور البدو في الشرق الأدنى في العصور القديمة (400–800)»، في: **العادات والابتكار في العصور القديمة**، إصدارات فرانك كلوفر وستيفان همفري (ماديسون: مطبعة جامعة ويسكنسون، 1989م)، ص ص73-88؛ باتريشيا كرون، **تجارة أهل مكة وظهور الإسلام** (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1987م)؛ روبرت هويلاند، **الجزيرة العربية والعرب. من العصر البرونزي إلى مجيء الإسلام** (نيويورك: راوتلدج، 2001م).



منزل من طوب اللَّبِن في مأرب القديمة في اليمن.
المصدر: روبرت ج. هويلاند.

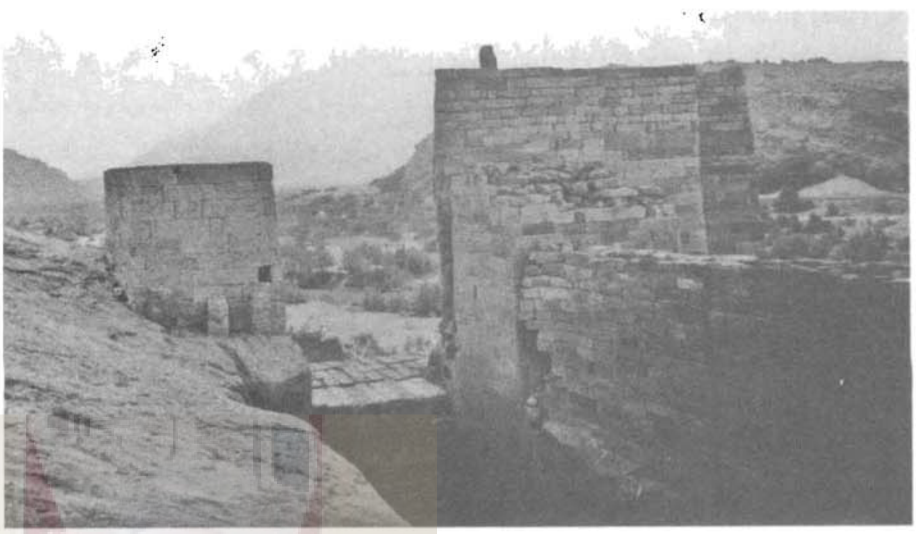
وهناك مناطق من الحجاز ـ في شمال غرب الجزيرة العربية ـ تحتوي على مياه كافية لزراعة مجموعة كبيرة من المحصولات، إضافة إلى ريٍّ بساتين النخيل مترامية الأطراف التي تحتوي على آلاف النخيل. إلا أن مستوطنات الواحات في جميع أنحاء الإقليم كانت قليلة جداً، ولا تكفي إلا لعددٍ محدود فقط من البشر.

وإذا كانت كل من المصادر العبرية والآشورية ومصادر بلاد ما بين النهرين والمصادر اليونانية واللاتينية تتحدث بشكل إيجابي عن ممالك اليمن القديمة في الجنوب ومملكة دلمون في الشرق؛ فإن نظرة هذه المصادر إلى باقي شعوب الإقليم تعكس المواقف السلبية للمستوطنين بشكل عام تجاه البدو. فعلى سبيل المثال: في حين يتحدَّث العهد القديم بحميَّة عن ملكة سبأ وزيارتها للملك سليمان، فإنه يُصوِّر قاطني شمال الجزيرة العربية وأساليبهم البدوية في عصر جدعون (عام 1100 قبل الميلاد) بشيء من الاحتقار:

فكلما قامت إسرائيل [قبل الميلاد] بزراعة محاصيلها قام المديانيون والعماليق وغيرهم من شعوب الشرق بغزو دولة إسرائيل، حيث يعسكرون في الأرض، ويخربون المحاصيل على طول الطريق إلى غزة، ولا يتركون خلفهم شيئاً حياً لإسرائيل، سواء أكان غنماً أم ماشية أم حميراً. فهم يعسكرون بدوابهم وبخيامهم مثل أسراب الجراد، فمن المستحيل أن تُحصي أعداد الرجال وجمالهم؛ فهم يغزون الأرض ليدمِّروها. (القضاة 6: 3–5).

الإبل والتجارة:

على الرغم من أن الغالبية العظمى من سكان الجزيرة العربية لا يعيشون حياة البدو، إلا أن البدوي (العربي)[1] هو الذي منح الإقليم هذا الاسم؛ إنه البدوي ودابَّته وخيمته التي تُزيِّن عدداً من الصور الأمريكية عن الإقليم. ولأنَّ الجمل ذا السنام الواحد (أو الجمل العربي أحادي السنام) كان موجوداً في جميع أرجاء الجزيرة العربية وشمال إفريقية؛ فإننا نجد أنه من المناسب أن نبدأ دراستنا عن الحياة العربية ببعض الملاحظات المتعلِّقة بالجمل الأحادي السنام، وملاءمته لظروف الجزيرة العربية، إضافةً إلى مميزاته بوصفه وسيلةً للنقل ومصدراً للُّحوم واللبن والثروة. وتجدر الإشارة إلى أن الجمل الثنائي السنام أكثر ملاءمة للأجواء الباردة في آسيا. كما أن هناك كثيراً من الخُرافات حول الإبل؛ منها أنها تُخزِّن المياه في سنامها، والحقيقة أنها تُخزِّن الدهون في سنامها، من دون أن تُخزِّن المياه فيه أو في أي مكان آخر.



سدُّ مأرب. المصدر:
Robert G. Hoyland

(1) على الرغم من أن المؤلف أشار إلى (أن الغالبية العظمى من سكان الجزيرة العربية لا يعيشون حياة البدو) إلا أنه يصرُّ على وصف العرب بالبداوة. (المترجم).

وكما يُوضِّح ريتشارد بولت (Richard Bulliet) في كتابه «الجمل والعجلات» فإن كل ما تفعله الإبل هو أنها تحتفظ بالمياه بشكل جيد وبطرائق مختلفة.

> **إن الكلى الفعَّالة هي التي تُتيح حدوث تركيز عالٍ من الرواسب على شكل نفايات سائلة؛ ذلك أن الجفاف يؤثر في سوائل الجِسم ما عدا الدم، وبذلك يمكن للجمل شرب كميات ضخمة من المياه تصل إلى 30 جالوناً في سقية واحدة، ومن ثمَّ يتوزَّع الماء المشروب - الذي يكون عادةً مساوياً لمستوى الكمية المفقودة بسبب الجفاف - على جميع أجزاء أنسجة الجسم في غضون ثمانٍ وأربعين ساعة. لكن الأهم من ذلك هو ما يتعلَّق بحياة الإبل في ظل هذه الأجواء الحارة؛ فلديها القدرة على امتصاص الحرارة من خلال السماح لدرجة حرارة الدم بأن ترتفع –من دون آثار سلبية– إلى أكثر من مئة وست درجات فهرنهايت خلال اليوم الحار الواحد قبل بداية التعرُّق[1]، وبهذه الطريقة يصل الماء المفقود في عملية التعرُّق إلى الحد الأدنى. وفي أثناء ليل الصحراء البارد تنخفض درجة حرارة جسم الحيوان إلى مستواها الأساسي استعداداً لبداية ارتفاع جديد في اليوم التالي[2].**

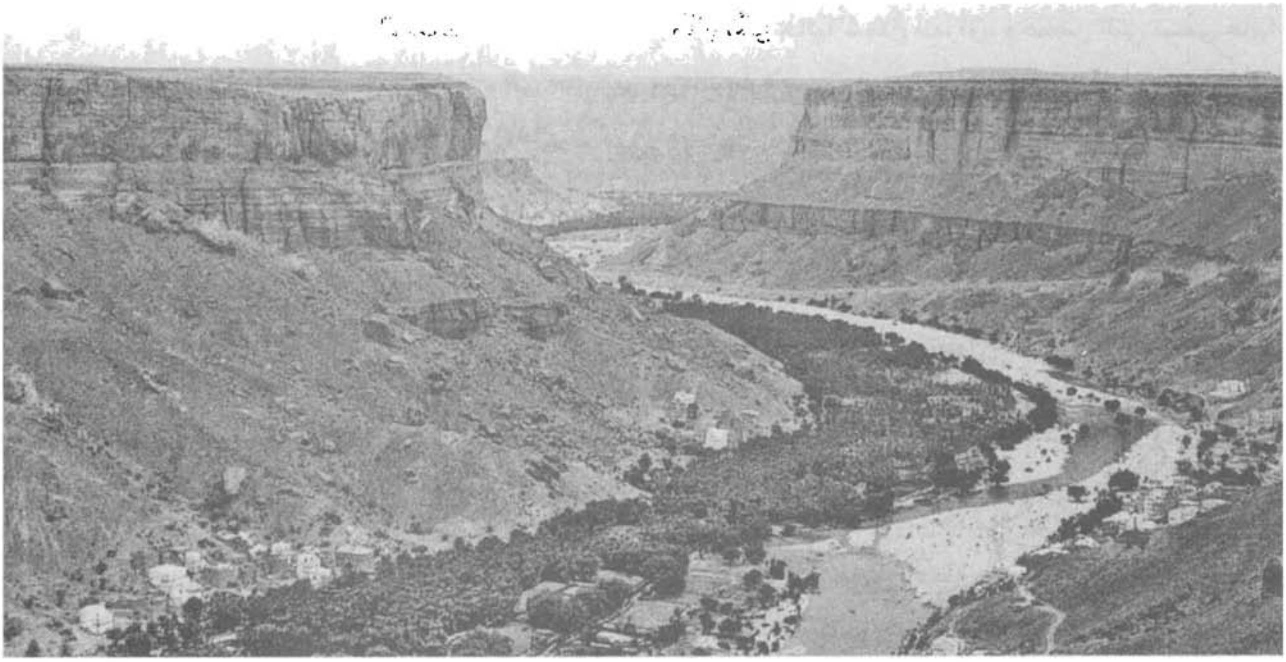
ولعل حقيقة أن الجمل رُوِّض للعيش في الجزيرة العربية منذ مدة طويلة قبل مجيء الإسلام هي حقيقة واضحة يمكن إدراكها من خلال الآيات التي تحدَّثت عن المديانيين وملكة سبأ التي ذُكرت سابقاً. لقد فعل بدو الجزيرة العربية أكثر من دخولهم الأراضي المستوطَنة في الشرق الأوسط مثل «أسراب الجراد»، فقد سعوا إلى إبادة مزارع الفلاحين، وقاموا بدور قائدي الإبل في القوافل. وقام بعض البدو بتربية الأغنام والمعز، ولكن لأن الأغنام والمعز تحتاج إلى مياه وأعلاف من أنواع أفضل من تلك التي تحتاج إليها الإبل؛ فقد اهتم البدو بضرورة أن تعيش الأغنام والمعز بالقرب من مستوطنات الواحات[3]. وفي الواقع كانت هناك بعض العشائر التي يُمارس أفرادها مختلف أنماط الحياة في الوقت نفسه؛ فيعيش بعضهم في الواحات مزارعين أو تجاراً، وبعضهم يترك الأغنام والمعز إلى جوارهم، ويهتم بعضهم بمشروعات أخرى مثل تربية الإبل. وكان الهدف من تربية الإبل –مثلما هي الحال بالنسبة إلى الأغنام

---

(1) ملاحظة: 106° فهرنهايت تساوي 42° مئوية. (المترجم).

(2) **ملحمة جلجامش** (نيويورك: نورتون 2001م).

(3) مع ملاحظة أن هناك معلومات أخرى تخالف هذه المعلومة من كون الإبل أكثر الحيوانات حرصاً على اختيار النباتات والأشجار الجيِّدة ولا تأكل الروث أو السماد أو الفضلات، وتحظى باهتمام العرب وتقديرهم أكثر من بقية الحيوانات كالأغنام والأبقار. لمزيد من التفصيل انظر كلاً من: أحمد عكاشة وعبدالرزاق جبر، **تغذية الإبل** (2004م)؛ فلاح العاني، «السلوك الرعوي عند الإبل»، ضمن: **موسوعة الإبل** (1997م). (المترجم).



وادي دوعان في حضرموت في وقت الأمطار الصيفية. المصدر: روبرت ج. هويلاند.

والمعز- أنها مصادر لِلَّبن واللحوم والصوف. ولكنها في الوقت نفسه تُعَدُّ مؤشراً على الثروة والمكانة الاجتماعية. وفي الحقيقة؛ كان معظم أصحاب الإبل في الصحراء الشرقية وعلى طول ساحل مضيق باب المندب يُربُّون البهائم في المقام الأول مصدراً لِلَّبن، وفي بعض الأحيان تُستخدم بكثرة وسيلةً للنقل، أو لحمل الأثقال، ولكن ما يهمُّنا هنا هم بدو شمال الجزيرة العربية.

ومن أهم الجوانب المميَّزة في عملية تربية الإبل في شمال الجزيرة العربية (خلال المدة بين عامَي 500 قبل الميلاد و100 قبل الميلاد) تطوُّر ما أطلق عليه العلماء -بنوع من الإبداع- «سرج الشمال العربي»، الذي أتاح لأصحاب الإبل استخدام البهائم بشكل أكثر فاعلية بهدف الركوب والنقل، بل في الأهداف العسكرية أيضاً. ويتكون هذا السرج من شكلَين مقلوبَين على هيئة حرف (V) يوضعان على وسادة في الأمام وأخرى خلف السنام، ويتَّصل هذان الشكلان معاً عن طريق دعامات خشبية، وينتج من ذلك إطارٌ على السنام، وفوق هذا الإطار تُوضع وسادة للراكب الذي يركب الجمل عن طريق القفص الصدري للإبل [1]. وباستخدام بردعة السرج يكون الوزن محكوماً بكميات مُتساوية نسبيّاً على كل جانب من جوانب السرج.

وقد كانت الجزيرة العربية بسبب طبيعة موقعها بين منطقة البحر المتوسط وإفريقية وبلاد ما بين النهرين والهند ـ دون أدنى شك ـ بمنزلة صلة وصل في مجال التجارة بين هذه المناطق. وقد استفادت المستوطنات المدنية على طول الحدود

(1) المقصود بذلك هو قتد الجمل أو رحله. (المترجم).

الشمالية للصحراء ـ وهي ما يُسمَّى حاليّاً شمال العراق، وحمص التي تُسمَّى حالياً سورية[1] ـ إلى حدٍّ كبير من التجارة بسبب قربها من الجزيرة العربية، إضافةً إلى قربها من روما وإيران الساسانية[2]. وقد اختصَّهم الأدب القديم بمكانة وبمعاملة أفضل من البدو. وعلى الرغم من أن هذه المجتمعات يُشار إليها على أنها عرب من حيث المصدر، إلا أنها تخلَّت إلى حدٍّ كبير عن الممارسات البدوية التي وردت في السابق، بفضل الاستفادة من التجارة العالمية، إضافةً إلى التحالف السياسي مع القوى الرئيسية في المنطقة. فعلى سبيل المثال؛ بحلول القرن الأول الميلادي أقام الحمصيُّون عاصمةً لحمص واستقروا فيها، وقد اعترفت روما بالعائلة الحمصية القائدة، وعدَّتهم ملوكاً، ومنحتهم حق المواطَنة.

وظهرت الأهمية العظمى للإبل بالنسبة إلى هذه المدن التجارية بشكل واضح حينما أُصدِر في عام 137م قانون يفرض تعرفة باهظة على كل البضائع المحمَّلة على العربة ذات العجلات، ومن الواضح أنهم كانوا يسعون إلى حماية وضعهم الاقتصادي في تجارة قوافل الإبل ذات المسافات الطويلة في مدنهم من الوافدين من المناطق المستوطنة في سورية الذين كانوا يستخدمون العربة ذات العجلات[3]. وهناك مثال آخر لهذا التشريع صدر في أواخر العصور القديمة، لكن الأكثر أهمية بالنسبة إلينا هو أنه بين القرنَين الميلاديَّين الثالث والرابع انتشرت الإبل في جميع أنحاء مناطق الشرق الأوسط وشمال إفريقية.

ويتَّضح أن السبب الرئيسي في ذلك هو الفاعلية الكبيرة والجدوى الاقتصادية للإبل بوصفها وسيلةً للنقل؛ ليس فقط لأن الإبل تسير مسافات طويلة من دون ماء (تصل إلى شهر في فصل الشتاء)، ولكن لأنها تستطيع أيضاً تناول أي غذاء، وتستطيع الإبل – وهي بكامل حمولتها– أن تقطع مسافة 20 إلى 30 ميلاً في اليوم الواحد[4]، كما أنها لا تحتاج إلى طرق مُمهَّدة على الإطلاق، وتستطيع المرور

---

(1) حمص لا تُسمَّى حالياً سورية، بل هي محافظة منها. (المترجم).

(2) مع ملاحظة أنه لم تكن أيٌّ من تسميات الدول أو حدودها الحديثة واضحة المعالم بصورة دقيقة في الشرق الأوسط قبل القرن العشرين. (المترجم).

(3) بوليت، **الجمل والعجلات**، ص31. دراسة بوليت هي واحد من أهم الأعمال حول دور الجمل عبر التاريخ البشري، وهي مصدر لمعظم مناقشتنا حول الجِمال.

(4) هناك تقارير تشير إلى أن السُّعاة غير المحمَّلين بالأحمال الثقيلة أو النساء والأطفال يمكنهم قطع مسافة كبيرة جداً في اليوم الواحد. ووفقاً لهيل: مثل هؤلاء الركاب يمكنهم اجتياز ما يقرب من «100 ميل في اليوم الواحد، و400 ميل في الأسبوع، و700 ميل كل أسبوعين». انظر: هيل، **دور الجمل والحصان في الفتوحات العربية الأولى: الحرب، والتكنولوجيا والمجتمع في الشرق الأوسط**، إصدارات باري وياب (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1975م)، ص34.

عبر الأنهار الضحلة بسهولة، ولا تحتاج إلى ما يُشبه حدوة الفرس. وإضافةً إلى ذلك فإن معظم الإبل يستطيع حمل 600 رطل، ويستطيع قائد واحد أن يتحكَّم في عدد من الإبل بنفسه. ويمكنك هنا أن تُقارن ذلك بالحاجة إلى طرق ممهَّدة لتسيير عربة العجلات، و«إهدار» صحَّة الحيوان الذي يجرُّ العربة وقوَّته، إلى جانب تكلفة العربة نفسها، والحاجة الملحَّة إلى الماء والعلف للثيران أو الحمير أو البغال أو الخيول التي تجرُّ العربة، إضافةً إلى أن كل عربة تحتاج في الواقع إلى فرد واحد على الأقل لتسييرها؛ ولهذا يمكن للمرء أن يتوقَّع هذه الندرة التي تقترب من الانعدام التام للنقل بالعربات في القرون الوسطى في معظم مناطق العالم الإسلامي التي كان لها تأثير سياسي واجتماعي واقتصادي أساسي في الحياة اليومية، خصوصاً في ظل ما يتعلق بالتخطيط العمراني والسَّفر والتجارة والنقص العام في شبكة الطرق الممتدَّة الممهَّدة (على الرغم من استمرار الحاجة الشديدة إلى بناء الجسور).

وبسبب ثروتها المائية والزراعية؛ فإن عدداً من المستوطنات في واحات الحجاز (ومنها المدينة) توافرت لديها القدرة على استيعاب السكان، ومنهم الحرفيون والتجار وعلماء الدين.. وغيرهم ممن لا يعملون بشكل مباشر في الإنتاج الزراعي. ومن ناحية أخرى فإن مكة لا تمتلك كمية المياه المتوافرة في المدينة ولا

نقوش من الحجر الجيري على تابوت في معسكر الإمبراطور الروماني دقلديانوس في تدمر، تُظهر اثنين من قادة القوافل مع جمل. المصدر: متحف تدمر.



نوعيتها. إضافةً إلى ذلك، ووفقاً للتقاليد الإسلامية فإن مكَّة كانت قبل مجيء الإسلام مركز العبادة المحلِّي لسكانها، ولسكان الواحات المحيطة بها، بل لبعض بدو المنطقة. وكانت تُشارك أيضاً في بعض أنشطة التجارة المحلِّية، التي يبدو أنها كانت مُنصبَّةً في الأساس على تجارة الجلود. وبالتأكيد أصبحت مكة في الوقت المناسب مركزاً للعالم الإسلامي، والبؤرة الجغرافية لوجهة جميع المسلمين لممارسة شعائر الصلاة. علاوةً على ذلك أصبح الحج إلى مكة وما يُحيط بها أمراً واجباً على كل مسلم ومسلمة يستطيع أداء رحلة الحج.

وعلى الرغم من وجود مجموعات لها دور رئيسي في القوافل التجارية الدولية واسعة النطاق في العصور القديمة؛ إلا أن تلك المجموعات أصبحت مع ظهور الإسلام في القرن السابع مجرد ذكرى. وفي الواقع؛ لم يكن معظم الشعوب العربية في العصور القديمة يُشارك في مثل هذه التجارة على الرغم من حاجتهم هم وأحفادهم في القرن السابع إلى المشاركة في التجارة المحلِّية. وقد ظهر جليّاً أن مكة استمدَّت كثيراً من ثروتها من هذه التجارة المحلِّية، إضافةً إلى مكانتها الاجتماعية بوصفها مركزاً مقدَّساً. وقد لاحظنا أيضاً أن هذه التجارة المحلِّية كانت -بشكل واضح- مكان التقاء المستوطنين بالبدو؛ إذ كان البدو يأتون إلى المستوطنات من جميع أرجاء الجزيرة العربية للمتاجرة باللَّبن، والزبدة المصفَّاة، والصوف، وجلود دوابهم، من أجل شراء إنتاج الواحات، مثل: الحبوب، والتمر، والزيت، والملابس، والنبيذ، والأسلحة، وأواني الطهي... وغيرها من المنتجات.

ومع أن مثل هذه المقايضة تحصل في أي وقت من السنة؛ إلا أن أسواق التجارة المربحة كانت تُعقَد في الجزيرة العربية في أوقات معيَّنة من السنة؛ لأن هذه الأسواق التجارية كانت مصيرية لإنعاش حالة جميع الأطراف المتاجرين. فقد كان أمن الشخص وممتلكاته أمراً ضرورياً، أما أمن بعض الأسواق التجارية فكانت مكفولة بقدسية المكان الذي تُعقَد فيه الأسواق، وبعضها الآخر كان يُحمى من خلال قوة القبيلة التي تُشرِف على السوق ووضعها الاجتماعي. وثمة أسواق أخرى مثل سوق عكاظ في الحجاز كانت مكة تشارك فيه كلَّ ربيع، وكان يُعقد في أحد الأشهر الحُرُم. والجدير بالذكر أن الأسواق التي تُعقد في أحد الأشهر الحُرُم تحظى بشعبية خاصة؛ لأن الأمن متوافر أثناء انعقادها في السفر إليها والعودة منها، لكنها كانت ترقى أيضاً إلى درجةٍ أشبه بالمهرجان بين المشاركين من كل حدب وصوب. وأحد أشهر الأحداث في هذه الأسواق هو المنافسات الشعرية بين الشعراء الروَّاد في كل قبيلة، ولم يكن الشاعر الأفضل يحظى بمكافأة مالية، ولكن قبيلته بأكملها كانت تستفيد من الوضع الاجتماعي لبراعته الشعرية.

وبجانب هذه المزايا الاقتصادية والمكافآت الشعرية[1]؛ كانت هناك استفادة -تبدو يسيرة لكنها في غاية الأهمية- للأسواق التجارية الموسمية؛ فإضافةً إلى وجود تجارة على نطاق محدود بين البدو وساكني الواحات؛ فإن قطعان المواشي الخاصة بالبدو وأغنامهم تتغذى على الأعلاف المتبقية في مزارع الفلاحين بعد الحصاد، كما أن روثها يُخصِّب المزارع ويجهِّزها للدورة الزراعية المقبلة. ولم تكن العلاقات بين البدو والمستوطنين دائماً ودِّية، أو حتى علاقة لتبادل المنفعة؛ فكثيراً ما كان البدو يقومون بهجمات عدوانية ضد المستوطنات الزراعية، ويتركون الحيوانات تلتهم بكل بساطة محصولات المستوطنين قبل أن يُحكِموا قبضتهم على باقي الغنائم أيّاً كانت: ذهباً، أو فضة، أو مجوهرات، أو ثروة حيوانية، أو غيرها.

وعلى الرغم من أن المصادر العربية تُشير إلى أن مكة استمدَّت ثروتها من حركة التجارة الصغيرة ذات النطاق المحدود؛ إلا أن علماء الغرب يقولون منذ مدة طويلة: إن مكة استمدَّت ثروتها من التجارة الدولية واسعة النطاق بالسلع الكمالية والطيب[2]. ولكن المعرفة الغربية الأكثر حداثة تُشير إلى أن هذا يبدو تسليطاً للضوء على الممارسات التجارية العربية القديمة في القرن السابع أكثر من كونها توضيحاً دقيقاً للتجارة في مكة في القرن السابع. ولأنَّ مكة لم يكن لها ميناء على البحر الأحمر فإنه لم تكن لديها القدرة على الاستفادة من التجارة البحرية في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، سواء إلى الغرب مع شرق إفريقية بطول الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة إلى عمَّان، أم إلى إيران وبلاد الشرق الأقصى. وإضافةً إلى ذلك يبدو أن مكة لم يكن لديها أي طريق رئيسي للقوافل بين اليمن (على بُعد نحو 600 ميل باتجاه الجنوب) وسورية (على بُعد نحو 600 ميل باتجاه الشمال).

وهنا يتبادر سؤالٌ هو: كيف استمدَّت مكة ثروتها؟ بحسب رأي باتريسيا كرون -التي كتبت باستفاضة حول هذا الموضوع- فإن مثل هذه المعلومات التي بحوزتنا تُظهر -بلا شك- أن واردات أهل مكة هي السلع الضرورية والكماليات الصغيرة التي يشتريها أهل الجزيرة العربية في العادة من حدود الهلال الخصيب، أو من أي مكان آخر. وباختصار: صُوِّر أهل مكة على أن لديهم منتَجَات بدويَّة يتبادلونها مع هؤلاء المستوطنين الزراعيين؛ فتجارة مكة كانت تلك التجارة التي تنشأ نتيجة احتياجات العرب، وليس نتيجة الرغبة التجارية للإمبراطوريات المحيطة بهم، وكانت التجارة في الجزيرة العربية قد تخطَّت الحدود الإقليمية لمكة.

وفي الوقت الذي كانت للجمل فيه أهمية كبرى لنجاح تجارة القوافل،

(1) يبدو أنه يقصد المكافآت المعنوية؛ لأنه سبق أن أشار إلى أن الشاعر الأفضل لم يكن يحظى بمكافأة مالية. (المترجم).

(2) كرون، **تجارة أهل مكة وظهور الإسلام**، ص ص150–151.

ولاسيما في الجزيرة العربية؛ نجد أن الخيل قد حظيت بمزيد من العناية، وكانت هاجساً للعربي أينما ذهب، وقد تغنَّى بها الفرسان في أشعارهم.

ففي الجاهلية اهتم العرب بالجمال بسبب اتِّساع تجارتهم، واستعمالها في حلِّهم وترحالهم. وكان للخيل المقام الأَول في حياة العربي أثناء الحرب، وتأتي الجِمال في المرتبة الثانية لأنها -ببساطة -لا تتناسب مع مسؤولية سلاح الفرسان في المعركة.

وفي الحجاز، في القرن السابع؛ نرى أهمية الخيول في الأهداف العسكرية في غزوتَين بين أعداء محمَّد في مكة وأنصاره في المدينة: في غزوة بدر في عام 624م، إذ كان لدى محمَّد وأهل المدينة اثنان فقط من الخيول، بينما كان لأهل مكة مئة من الخيل؛ وفي غزوة أحد في العام التالي إذ لم يكن لأهل المدينة أيُّ خيول، وكان لأهل مكة مئتان من الخيل. ويعكس هذا التفاوت ـ جزئيّاً ـ كثرة التحالفات التي استطاع أهل مكة عقدها مع المجموعات القَبَلية النائية ضدَّ محمَّد في هذه المرحلة المبكِرة من سيرته في المدينة. ومع ذلك - وبحلول عام 630م - خضعت مكة وحلفاؤها لسلطة محمَّد.

السكن:

كما ذُكر سابقاً، وبالنسبة إلى معظم الغرباء؛ فإن سكان الجزيرة العربية كانوا بسطاء في سكنهم، مع أنهم بدو يتَّسمون بالجشع، ويعيشون في الخيام[1]. وحول هذا المعنى يصف النبي أرميا-فيَ أحد تصريحاته الناريَّة ضدَّ الأعداء في إسرائيل القديمة- «سكان الخيام» أبناء مَيدار بأنهم «أمة ليس لها بوَّابات ولا قضبان، شعبها يعيش بمفرده، جِمالهم ستُصبح متاعاً، وقطعانهم الكبيرة ستُصبح غنيمة» (سِفر أرميا 49: 31 ـ 32). إن تصوُّرات أرميا وغيرها من الآراء المشابهة من مجاوري المستوطنين العرب ليست كاملة وغير كاشفة عن طبيعة السكان العرب بشكل كامل. وبالتأكيد فإن البدو يعيشون في خيام مصنوعة من شعر الجِمَال أو جلدها، ولكن عدداً منهم أيضاً كان يبني مجمَّعات سكنية (قصوراً) مصنوعة من الحجر أو طوب اللَّبِن، المشابه لذلك الذي يستخدمه ساكنو الواحات مثل مكة والمدينة.

وعلى الرغم من أن الأدلَّة الماديَّة التي بقيت على قيد الحياة من تلك الحقبة هي أدلَّة قليلة بسبب حدود الجغرافية والبيئة ومواد البناء؛ فإن المرء يستطيع أن يُدرك أن أنواع البناء والتشييد الموجودة في عدد من مستوطنات الواحات، أو بطول طرق القوافل في الجزيرة العربية في القرن السابع؛ كانت مختلفة نوعاً ما عن تلك

(1) يصوِّر المؤلف سكان الجزيرة العربية على أنهم جميعاً بدو ويتسمون بالجشع، مع أنه تحدث في موضع آخر من هذا الكتاب عن اتِّسامهم بالكرم وأنه لا عيب لديهم يوصف به أحدهم أكبر من البخل. ويُلاحَظ تركيزه على عيش السكان في الخيام بصفة عامة على الرغم من حديثه أكثر من مرة عن انتشار استيطان الواحات. (المترجم).

التي وصفها الرحالة الأندلسي ابن جبير في القرن الثاني عشر في مايو عام 1184م بعد انتهاء موسم الحج السنوي، فكان يقوم هو وأصحابه بالتجوال في الجزيرة العربية من مكة إلى الكوفة في جنوب العراق؛ يقول: «نزلنا ضحوة يوم الأربعاء بزَرُوه، وهي وَهْدة في بسيطٍ من الأرض فيها رمالٌ مُنهالة، وبها حَلَق كبير داخله دُوَيْرَات صغيرة هو شبيه الحِصن، يُعرف بهذه الجهات بالقصر. والماء بهذا الموضع في آبار غير عذبة»[1].

وقد قام الرحَّالة الأوروبيون البواسل؛ أمثال: جون بوركهارت (1784 ـ 1817م)، والسير ريتشارد بورتون (1819 ـ 1890م)، وتشارلز داوتي (1843 ـ 1926م)، ولويس موسيل (1868 ـ 1944م) وآخرون؛ بوصف رحلاتهم العربية بمزيد من الإسهاب والتفصيل بما أن الجزيرة العربية كانت عالماً أكثر غرابة بالنسبة إلى قرَّائهم مما كانت عليه بالنسبة إلى ابن جبير؛ كما أن عدداً منهم أدَّوا بالفعل أو سيؤدون في المستقبل الحج بأنفسهم[2]. وقد وصف داوتي القصر الذي شاهده أثناء سفره إلى الجزيرة العربية في عام 1870م على هذا النحو:

> **القصر ذو السور العالي في هذه المنطقة كان مبنيّاً من أربع ساحات من الطين، وله أبراج من الجانب بزوايا منخفضة. وفي الوسط بئر، محاطة ببناء جاف، وفناء للجمال، وموقف للبهائم والحمير، وغرف للخادمات ولوكيلة البيت وابنها، ومخازن جافة في الأبراج، وغرفة للمشرف على البئر.... وبوابة وحيدة لهذه البقعة المسوَّرة كانت ممنوعة في الليل. ومثل هذه القلاع الحصينة في الحروب العربية الضعيفة كانت مقامة في ممتلكات نائية وبعيدة. وكانت بهائم المزرعة تُؤخذ عند غروب الشمس[3].**

هذا الوصف يعني أن القصر كان أكثر من مجرَّد مأوى سكني، بل كان مُجمَّعاً ذا سور، يُعَدُّ بمنزلة موطن، وزريبة، وحصن، وقلعة؛ في الوقت نفسه. وكانت ساحة القصر بمنزلة منطقة عامة ومطبخ لهؤلاء الذين يعيشون داخل أسواره وخارجها.

ومن المحتَمَل أن الطريقة البدائية لصناعة الرغيف لدى البدو من أصحاب بوركهارت التي وصفها أثناء رحلاته في الجزيرة العربية في أوائل القرن التاسع كانت تختلف قليلاً عن طريقة البدو في القرن السابع. فبحسب وصف بوركهارت

---

(1) برودهارست، رحلة ابن جبير (لندن: كيب، 1952م)، ص215.

(2) جون بوركهارت، **ملاحظات على البدو والوهابيين** (نيويورك: جونسون ريبرنت، 1970م)؛ ريتشارد بورتون، **حكايات شخصية من الحج إلى المدينة ومكة**، مجلدان، (نيويورك: منشورات دوفر، 1964م)؛ تشارلز داوتي، **رحلات إلى الصحراء العربية**، مجلدان، (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1888م)؛ لويس موسيل، **أساليب البدو وعاداتهم** (نيويورك: المجتمع الجغرافي الأمريكي، 1928م).

(3) داوتي، رحلات إلى الجزيرة العربية، 2: 417، الواردة في: هويلاند، **الجزيرة العربية والعرب**، ص170.

فإن أصحابه كانوا يقومون بتطويق النار بالحجارة، وبمجرد أن تسخن الحجارة تُزال الجمرة، ويُوضع العجين على الحجارة، ويُغطَّى بالجمرة والرماد حتى ينضج الرغيف، وتكون النتيجة رغيفاً خشناً مسطَّحاً وصلباً يصلح للأكل ويُعَدُّ أساساً للتغذية [1]. ولكن هذه الطريقة كانت بعيدةً كلَّ البُعد من الخبز الجيِّد والطَّبخ الذي ميَّز فيما بعد المطابخ الفاخرة للخليفة وغيره من الأعيان في المدن العالمية في العصور الوسطى للعالم الإسلامي.

ووفقاً للتقاليد الإسلامية[2] فقد أعلن محمَّد أن الطبق العربي التقليدي البسيط وهو الثريد (قطع صغيرة من اللحم المطبوخ في المرق، مع الخبز الجاف المفتَّت فوقه في نهاية عملية إعداد الحساء) أفضل أنواع الطعام؛ ومن ثَمَّ أصبح الثريد طبقاً مشهوراً بين المسلمين. والثريد الذي يُجهَّز في المطابخ في العصور الوسطى للعالم الإسلامي كان يُخلط بمجموعة كبيرة من الخضراوات وقطع من لحم الضأن أو المعز أو البقر أو الدجاج، كما أن الخبز المنثور فوقه كان من أجود الأنواع أيضاً.

ظفار في الأراضي العالية من اليمن. المصدر: روبرت ج. هويلاند.



(1) بوركهارت، ملاحظات على البدو والوهابيين، ص58، الواردة في: ديفيد واينز، «بريد، كيرالز والمجتمع؛ تقرير عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق، ع3 . 30 (1987)، ص269.

(2) لعله يقصد (وفقاً للمصادر الإسلامية). (المترجم).

النسب:

يمتلئ الأدب والأفلام والموسيقى الأمريكية بعدد من الصور التي تدور حول الفرد. وقد جمع الروائيون ومخرجو هوليوود ثروات من تصوير رعاة البقر، وسكَّان الحدود، والجنود، بل ضُبَّاط وكالة المخابرات المركزية الأمريكية البواسل الذين يُدافعون بأعمال لا تُصدَّق ضدَّ الأعداء الخائنين (الهنود الحمر، والنازيين، والروس، والإرهابيين، بل الفضاء الغريب بكل الأنواع). وفي الأفلام والروايات الأكثر كلاسيكية وجدنا أن النساء قادرات على مثل هذه الأفعال على نحو متزايد، وبالقدر نفسه من المساواة. ومن ثَمَّ فهناك تحضر ترنيمة فرانك سناترا لنفسه، وعنوانها «طريقي». والأمريكيون يعرفون تمام المعرفة أن تصوير الفرد بهذه الصورة ما هو إلا شيء من الخيال، ومع ذلك فإننا لا نزال نُحبُّ أن نحلم بأنفسنا أشخاصاً قادرين على مثل هذه الأعمال البطولية.

ومن المؤكد أن عرب القرن السابع لم يُنتجوا روايات ولا أفلاماً؛ لأن كل ما أنتجوه هو الشعر التقليدي جدّاً[1] الذي يعكس مفهومات الرجولة والأنوثة التي هي مختلفة تماماً عن المفهومات الأمريكية ذات النزعة الفردية، أو عن مفهوم الرجل العصامي، أو السهول المنعزلة، أو المرأة المستقلة التي لها السلطة الفردية على جسمها ونشاطها الجنسي[2]. أما في شعر العصر الجاهلي وبداية العصر الإسلامي فقد وجدنا أن الرجالَ والنساء والأطفال يعرِّفون أنفسهم بأنهم ليسوا أفراداً، ولكنهم أهل عشيرة واحدة. وباختصار؛ سواء أكان الفرد من قاطني الواحات، أم أحد ساكني مرتفعات اليمن، أم بدويّاً رعويّاً، أم شخصاً تقع حياته بين البداوة والاستيطان؛ فإن النسب (عائلة الفرد، وعشيرة الفرد، وقبيلة الفرد) هي التي تُحدِّد ماهيَّة الشخص ومكانته. وما ينبغي أن يُشار إليه هنا هو أنَّ قضية القرابة ظلت مثار اهتمام حتى داخل أوساط المدن العالمية في العصور الوسطى؛ مثل: دمشق، وبغداد، والقاهرة.. وأمكنة أخرى، وقد ظلَّت مثار اهتمام أيضاً داخل كثير من المجتمعات الإسلامية هذه الأيام.

وهذا الاهتمام بالنسب من جانب عرب القرن السابع يستلزم -بصورة كبيرة- معرفة هوية والدَي المرء وأجداده وأعمامه وعمَّاته وأولاد أعمامه. كما أن أواصر النسب تُوفِّر الوسائل التي عن طريقها يمكن توضيح وضع العائلة بالنسبة إلى العشيرة، ووضع العشيرة بالنسبة إلى القبيلة، ووضع القبيلة بالنسبة إلى القبائل الأخرى. وباختصار؛ فإن اسم الفرد ونسبه يضعان الفرد في نظام مُعقَّد مُقلق من تداخل العلاقات بين أقارب الفرد في وقت واحد، وعلى نطاق أوسع داخل ائتلاف قَبَلي ضخم.

---

(1) تجاوزَ المؤلف آثار العرب في تلك الفترة من الأنواع غير الشعرية (مثل الخطب والأمثال)، وأنواع الإنتاج غير الأدبي. ولم يوضح ماذا يقصد بـ(التقليدي جدّاً). (المترجم).

(2) غير خافٍ على القارئ أن المؤلف يتحدث عن هذا الجانب بوصفه مفهوماً (حضاريّاً)! (المترجم).

وعلى الرغم من أن روابط العائلة مُهمَّة في المجتمع الأمريكي أيضاً، كما أن دراسة الأنساب واستفسارات الفرد عن «جذوره» شغلت عدداً من الأمريكيين مدة طويلة لأسباب دينية كثيرة إضافةً إلى بعض الفضول؛ إلا أن هناك عدداً من المؤسسات خارج نطاق العائلة يمكن للأفراد عن طريقها بناء أسماء لأنفسهم. وإضافةً إلى ذلك فهناك طبقات من الاتحاد والدولة والمقاطعة والمؤسسات الحكومية المحلية يمكن أن يلجأ إليها الفرد لحل النزاعات أو طلب الحماية.

ومثل هذا النهج الفردي في الحياة لا يمكن تصوُّره في الجزيرة العربية والمناطق المجاورة لها من ناحية الشمال بالنسبة إلى الأغلبية العظمى؛ فقد كانت هناك بعض الولايات أو المؤسسات الدولية التي يمكن اللجوء إليها طلباً للمساعدة وقت الحاجة. وإضافةً إلى ذلك فإن بيئة الإقليم الطبيعية كانت قاسية جدّاً، ولا تسمح بأن ينسلخ الفرد عن عشيرته؛ وإذا فعل أحدٌ ذلك فإن احتمال وقوعه ضحيةً للُصوص ـ أو وقوعه في ما هو أسوأ من ذلك ـ هو شيء مؤكد لا شك فيه. لكن مثل هذه الجنسية الافتراضية لا تنتج من الفوضى غير الصحيحة. والواقع أن الحاجة إلى الحماية من كثير من تهديدات المجاورين المحتَمَلة، إضافةً إلى التهديدات الناتجة من البيئة الطبيعية القاسية؛ قد عزَّزت هذا التعاون، وأدَّت إلى تقوية أواصر القرابة، على الأقل داخل المستوى المحلي. وبسبب عدم وجود شرطة دولة أو نظام قضائي للدولة يمكن أن يلجأ إليه الفرد فإنه يلجأ لا محالة إلى عشيرته؛ طلباً للعون والحماية والتحكيم في أوقات النزاع. زد على ذلك أنه بسبب هذه العلاقات القائمة على أساس القرابة بين القبائل والعشائر فإن ضمان صدق شجرة العائلة ونزاهتها كان أمراً مهمّاً جدّاً.

وجدنا أن بعض الموضوعات الشائعة في شعر العصر الجاهلي والشعر الإسلامي الأول تحفل بالشجاعة والقوة البدنية في المعركة لرجال العائلة والعشيرة والقبيلة، إلى جانب إشارتها إلى جَمال النساء وعفَّتهن.

وفيما يأتي قصيدتان يرجع تاريخهما إلى تلك الفترة. وفي حين أن أسماء القبائل والأفراد في القصائد أمرٌ مُهمٌّ بالنسبة إلى نُقَّاد الشعر؛ فإننا نذكر القصائد هنا فقط لتوضيح بعض قيم المجتمع القَبَلي العربي. وقد استخدم «السير تشارلز ليل» ـ مترجم هذه القصائد ـ نظاماً إنجليزياً قديماً في محاولة منه لنقل ألحان هذه القصائد وأوزانها كما هي في نصها العربي الأصلي. وعلى الرغم من أن بعض الكلمات والعبارات قد تكون غير مألوفة للقارئ؛ إلا أن الإحساس والمعنى العام للقصائد والقيم التي تصفها قد يكونان أكثر وضوحاً.

القصيدة الأولى لعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي (وفي رواية أخرى يُقال إنها للسموأل بن عادياء)، من عشيرة بني الديان؛ العائلة الرئيسية للائتلاف القَبَلي المسيحي لبني الحارث في نجران في الجزيرة العربية[1]. وقد قام عبد الملك بنظم هذه الأبيات في ردٍّ منه على سيِّدة استخفَّت بعشيرة بني الديان واستهانت بها لأنها كانت عشيرة صغيرة العدد نسبيّاً. ولأن الشاعر يُلمِّح إلى فضائل عشيرته فهو يتحدَّى الجميع بأن يأتوا بعشيرة أخرى تُضاهي عشيرة بني الديان في شرفها وهيبتها ونقائها وكرمها، على الرغم من قلة عدد أفرادها.

تُـعـيِّرُنـا أنَّـا قـليـلٌ عديدُنا ... فقلـتُ لهـا: إنَّ الـكـرامَ قليلُ
ومـا ضـرَّنـا أنَّـا قـليلٌ وجارُنا ... عــزيـزٌ وجــارُ الأكثريــن ذليـلُ
ومـا قـلَّ مَـن كانـت بقايـاهُ مثلَنا ... شـبـابٌ تسـامـى لـلـعُـلا وكـهـولُ
يُـقـرِّب حـبُّ المـوت آجـالَـنا لنا ... وتـكـرَهُـهُ آجـالُـهُـم فتطولُ
ومـا مـاتَ منَّا سيّدٌ حتفَ أنفه ... ولا طُـلَّ مـنَّـا حيـثُ كـانَ قتيلُ
تسيلُ على حدِّ الظباتِ نفوسُنَا ... وليستْ على غيرِ الظباتِ تسيلُ
عَلَوْنا إلـى خيرِ الظهورِ وحطَّنا ... لـوقـت إلى خـيرِ البطـونِ نـزولُ
فنحنُ كماءِ المزنِ ما في نصابِنا ... كــهـامٌ ولا فـيـنـا يُـعَـدُّ بخيلُ
وننكرُ إن شئنا على الناسِ قولَهم ... ولا يـنـكـرونَ الـقـولَ حـينَ نـقـولُ
إذا سيِّدٌ منا خـلا قـامَ سيِّدٌ ... قــؤولٌ لمـا قـالَ الـكـرامُ فـعـولُ
ومـا أخـمـدَتْ نـارٌ لنا دونَ طارقٍ ... ولا ذمَّـنـا فـي الـنـازلـينَ نـزيـلُ
وأيـَّامُـنـا مشـهـورةٌ فـي عدوِّنا ... لـهـا غـررٌ مـعـلـومـةٌ وحـجـولُ
وأسيافُنا في كل غربٍ ومشرقٍ ... بهـا مـن قـراعِ الـدارعـين فلـولُ
مـعـوَّدةٌ أن لا تُـسَـلَّ نصالُـهـا ... فـتُـغْـمَـدَ حتـى يُسـتـبـاحَ قبيلُ
سلي إن جهلتِ الناسَ عنَّا وعنهمُ ... ولـيـس سـواءً: عـالِـمٌ وجـهـولُ

والقصيدة الثانية لقريط بن أنيف من بني العنبر. وقد نظمها بعد أن هجمت مجموعةٌ من رجال قبيلة مُنافسة تُدعى بنو شيبان على قطيع قريط وهربوا ومعهم ثلاثون من جِمَاله[2]. وعندما استنجد قريط - وفقاً للعادات العربية- بأقاربه من بني العنبر لكي يُساعدوه في استعادة جِماله لم يستجيبوا لندائه. ومن ثَمَّ تحوَّل وطلب النجدة من عشيرة أخرى هي بنو مازن، الذين وافقوا على مساعدته، فذهب

(1) لقد أعدتُ هنا إصدار نسخة مختصرة لترجمة ليل. للرجوع إلى الترجمة الكاملة انظر: تشارلز ليل، **ترجمة للشعر العربي القديم، خصوصاً قبل الإسلام، مع مقدمة وملاحظات** (ويستبورت: مطبعة هايبريون، 1986م)، ص ص20 – 22. إصدار هايبريون هو إعادة طبع لإصدار جامعة كولومبيا في عام 1930م.

(2) المرجع السابق، الترجمة، ص ص1–2.

قريط معهم واختطفوا مئة من إبل بني شيبان. ولم يكتفِ بنو مازن بإعطائه الجِمال المئة، لكنهم وفَّروا له الحماية مع الجِمال حتى عاد إلى قبيلته.

وفي هذه القصيدة التي تحتفل بذكرى هذه الأحداث عدَّد قريط فضائل بني مازن، الذين هم ـ على النقيض من بني العنبر ـ أناس شرفاء وبواسل، وعاشوا رمزاً للقرابة.

لو كنتُ من مازنٍ لم تَسْتَبِحْ إبلي ... بنو اللَّقيطة [1] من ذهلِ بن شيبانا
إذن لقامَ بنصري معشرٌ خشنٌ ... عند الكريهة إنْ ذو لوثة لانا
قومٌ إذا الشرُّ أبدى ناجذَيه لهم ... طاروا إليه زُرافاتٍ ووحْدانا
لكنَّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ... ليسوا من الشرِّ في شيءٍ وإن دانا
يجزونَ من ظلم أهلِ الظلم مغفرةً ... ومن إساءةِ أهلِ السوءِ إحسانا
كأنَّ ربَّكَ لَم يَخْلُقْ لِخشيته ... سواهمُ من جميع الناس إنسانا
فليتَ لي بهمُ قوماً إذا ركبوا ... شنُّوا الإغارةَ فرساناً وركبانا
لا يسألونَ أخاهُمْ حين يندبُهُمْ ... في النائباتِ على ما قالَ برهانا
لكنْ يطيرونَ أشتاتاً إذا فزعوا ... وينفرون إلى الغاراتِ وحدانا

ولا نغالي إذا قلنا: إن النسب هو الرباط الذي يربط المجتمع العربي بعضه ببعض، سواء أكان بدويّاً أم مدنيّاً. وكما تُوضِّح هاتان القصيدتان فإن هويَّة الفرد خاضعة لشرف قبيلته الأصلية أو خزيها، أيّاً كان العائل أو العشيرة أو القبيلة الحالية. وبحسب رأي عبد الملك فإن عشيرته (بني الديان) كانوا شرفاء لأن شبابهم يُنافسون كهولهم طلباً للشرف؛ فهم توَّاقون للانغماس في الحرب ومواجهة الموت؛ لأن نقاء نسبهم قد حفظته لهم «الأمهات اللواتي حملن حملاً طَيِّباً، وكذلك الآباء». وهم يرعون قطيعهم أينما رغبوا من دون أيِّ معارضة من أيِّ جماعة أخرى؛ لأنهم كرماء ومتعاونون، ولأنهم لم يكونوا خاضعين إلا لعشيرتهم، ولأن هيبتهم كانت معروفة في كل حَدَب وصوب، كما ورد في البيت الشعري:

وأيامُنا مشهورةٌ في عدوِّنا ... لها غررٌ معلومةٌ وحجولُ

وعلى الرغم من أن هناك بالفعل جماعات اختلفت في الرأي مع الشاعر، بل ربما اعتقدوا أن قصيدته في مدح عشيرته مجرَّد هراء؛ إلا أن تمجيده لاستقلالية عشيرته وشرفها وكرمها وهيبتها العسكرية وعفَّة رجالها ونسائها يدلُّ على قيم المجتمع القَبَلي العربي بوجه عام.

(1) وفقاً لما قدَّمه السير ليل؛ فإن عبارة «بنو اللقيطة» تُشير إلى «اللقيط» وهو الشخص المجهول نسبه ووالداه، وهو «ما يُلتَقَط من على التراب». في سياق هذه القصيدة «بنو اللقيطة» هي أم عائلة بني شيبان. انظر: ليل، الترجمة، ص2.

وكلُّ ما نحتاج إليه هو أن ندرس القصيدة الثانية لقريط بن أنيف لكي نُلاحظ الخزي الذي شعر به تجاه بني العنبر. فبحسب رأيه لم يكن لعشيرته أيُّ شرف لأنَّهم لم يهبُّوا لمساعدته وقت الحاجة. وبقدر ما كان مهموماً فقد فضَّل على عشيرته بني مازن، الذين يعيشون على القيم التي يعتنقها عبد الملك. ولسوء الحظ بالنسبة إلى قريط فقد اضطر إلى أن يندب حظَّه السيِّئ لكونه أحد أفراد بني العنبر.

وهناك مقطع في وسط قصيدة عبد المَلك يُلقي الضوء على واحد من أهم القيم في المجتمع العربي خلال هذه الحقبة الانتقالية؛ وهو الكرم، وما يصاحب هذه القيمة من الودّ:

فنحن كماءِ المزنِ ما في نصابِنا كـهـامٌ ولا فـيـنـا يُـعَـدُّ بخيلُ

ومعناه: ليس بيننا قاسي القلب[1]، ولا يوجد بيننا بخيل. وإذا عُرِف عن المرء الكرم وحسن الضيافة فإن ذلك يجلب له ولعشيرته أو عشيرتها الشرف والثناء، ويضمن له الخلود والبقاء في ذاكرة أصدقائه وأعدائه على حدٍّ سواء. أمَّا إذا عُرِف عنك «البخل»، فإن ذلك يجلب لك الخلود أيضاً، ولكنه خلود العار والخزي الذي يلصق بعشيرة المرء التي توصف بأنها بخيلة وغير مضيافة.

وكان الشعراء مغرمين بالرجال الذين يذبحون قطيع الإبل لتقديم الموائد الضخمة لينالوا حُبَّ سيِّدة ما، أو يحتفلوا بنصر عظيم في معركة، أو ليُظهروا ـ بكل بساطة ـ الكرم وحسن الضيافة. ولكن بعضاً من أبرز حكايات الكرم البالغ هي لهؤلاء الذين يذبحون آخر الإبل لديهم ليطعموا غريباً، بل ليطعموا عدوّاً قد يُصادَف مروره بجوار خيامهم. وفي حين أنه في معظم هذه القصص يتسبَّب هذا الكرم بالفقر المدقع للمضيف؛ إلا أن قصائد التمجيد كانت تُنظَم للتمجيد به وبعشيرته. ولأن هذه القصائد الواردة كانت تُنشَد حول النار في المخيم وفي كل مكان؛ فإن قصائد الحب والإحسان الخالدة تظل ـ إلى حدٍّ بعيد ـ أدلَّة على القيم الراسخة للكرم والضيافة[2].

وإضافةً إلى الشعر فإننا نرى قيم النسب في جميع نواحي أدب سيرة حياة محمَّد في سياق الإقامة المؤقَّتة في مكة (570 ـ 622م) والمدينة (622 ـ 632). ويمكن الاكتفاء بسبعة أمثلة فقط لتوضيح هذه النقطة:

---

(1) الكهام: البطيء عن النصرة والحرب. ورجلٌ كهامٌ: ثقيلٌ مسنٌّ دثورٌ لا غَناء عنده. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (كهم). (المترجم).

(2) لمعالجة أفضل حول أهمية الكرم وحسن الضيافة في المجتمع العربي انظر: جيرت جان فان جليدر، «الشمر الأول: التغذية بوصفها تربية جيدة» في: مأدبة الله: الطعام في الأدب العربي الكلاسيكي (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2000م)، ص ص7–21. وانظر أيضاً: ترجمة سيرجنت لـ: البخلاء (المملكة المتحدة: منشورات غارنت، 1997م)، ووفقاً لأحد أعظم علماء الحجاز وأهمهم فإن كتاب البخلاء يمثل «تحليلاً للبخل غير الموجود بشكل متساوٍ في أي مكان في الأدب العربي». تشارلز بيلت، «الحجاز» في: موسوعة الإسلام، الإصدار الجديد، 12 مجلداً. (ليدن: بريل، 1954 – 2004م)، 2: 386.

1- المثال الأكثر وضوحاً لقيم النسب في الجزيرة العربية هو أن كُتّاب سيرة محمَّد ظلُّوا مُدَّة طويلة يبحثون عن نسبه وسلالته التي تعود إلى إبراهيم من خلال إسماعيل؛ لكي يُظهروا أن محمَّداً لا يتحدَّر من عائلة شريفة فحسب[1]، بل إنه - مثل إبراهيم وغيره من الأنبياء الأوائل - يتحدر من سلالة نبوية.

2- عندما صار محمَّد يتيماً وهو صبي صغير أخذه عمُّه أبو طالب وعاش في كنفه[2] وقام على تربيته. وفي حين أن هذا يبدو أمراً عاديّاً بالنسبة إلينا، فليس غريباً أن يقوم أحد أفراد العائلة بتقديم يد المساعدة والعون في مثل هذه الظروف؛ إلا أن ذلك في حالة محمَّد له دلالة خاصة، وما نعنيه هو قيام عمِّه أبي طالب برعايته، فأبو طالب كان أحد سادة بني هاشم، والحماية التي قدَّمها هي التي جعلت نبوة محمَّد في بدايتها أمراً ممكناً[3]. (انظر «قريش» في: قسم جداول الأنساب والأسر الحاكمة في نهاية هذا الكتاب).

3- إن خطب محمَّد الوعظية كانت مفعمة بإدانة القيم الدينية والأخلاقية لمجتمع مكة، وخصوصاً: الوثنية، والإلحاد، ومعاملتهم القاسية للفقراء والمضطهدين. وليس من قبيل المفاجأة أن يُضايق نقد محمَّد سادة قريش؛ فمن وجهة نظرهم إذا نجح محمَّد في هداية الناس إليه فإن هؤلاء السَّادة سيخسرون كل شيء قاموا ببنائه. ولكن ليس بإمكانهم عمل المزيد لكي يُوقفوا محمَّداً ما دام عمُّه أبو طالب يُوفِّر له حماية بني هاشم. وكما ورد في القصيدة أعلاه، ووفقاً لقيم النسب في الجزيرة العربية؛ فإن أي اعتداء على أحد أفراد العشيرة هو بمنزلة اعتداء على كل أفراد عشيرة هذا الفرد. وبينما لم تكن عشيرة بني هاشم تمثل القوة العظمى في مكة إلا أنها كانت لها الهيبة الاجتماعية الكافية التي تمنع سادة مكة من التصرُّف ضد محمَّد بسبب حصانته. وقد كان خيارهم الوحيد القابل للتطبيق فيما يخص هذه النقطة هو توضيح الأمر لأبي طالب، ومطالبته بالتدخُّل نيابةً عنهم؛ فقد طالبوه بأن يُبلِّغ محمَّداً بأنهم على استعداد لمنحه الثروة والوضع الاجتماعي إذا توقَّف عن وعظه ودعوته. وعندما نما إلى علم أبي طالب أن الأمر سيزداد سُوءاً بالنسبة إلى ابن أخيه

(1) لا يخفى أسلوب السخرية في صورة بحث كُتَّاب السيرة مدة طويلة في نسب الرسول - صلى الله عليه وسلم- وسلالته لكي يُضفوا عليه أهمية! لعل المؤلف يجهل أن قضية النسب في الجزيرة العربية في تلك الفترة هي قضية لا تُختَرع. (المترجم).

(2) يتجاوز المؤلف -أكثر من مرة- كفالة عبد المطلب جد النبي - صلى الله عليه وسلم- له قبل كفالة عمه أبي طالب. (المترجم).

(3) وهذه مغالطة، فالحماية ساعدت في (نشر) تعاليم النبوة ولم (تجعل النبوة أمراً ممكناً)، ثم إن الحماية كانت محدودة، وقد استمرت الدعوة حتى بعد زوال هذه الحماية بوفاة أبي طالب. (المترجم).

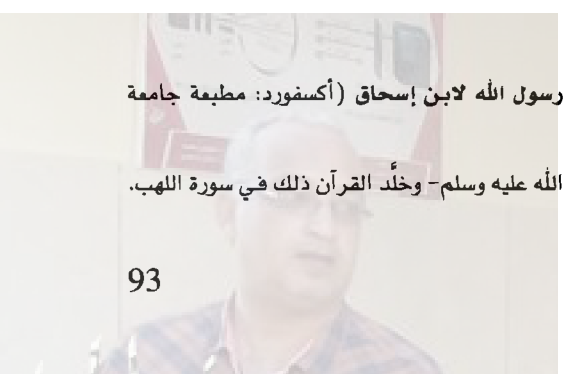
عرض الأمر على محمَّد، ولكن محمَّداً أجاب بالرفض القاطع: «والله يا عم؛ لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري، على أن أترك هذا الدين ما تركته، حتى يُظهره الله أو أهلك دونه»[1].

4-يُلاحَظ أيضاً أهمِّيَّة حماية العشيرة في كيفيَّة التعامل مع أتباع محمَّد في مكة؛ فقد نجح محمَّد في ضمٍّ بعض الذين كانوا ينتسبون إلى عشائر مُهمَّة في مكة إلى صفه. لكن كثيراً من أتباعه في هذه المرحلة من سيرته لم تكن تتوافر لهم حماية العشيرة. ولأن سادة مكة لم يكن بإمكانهم إيذاء محمَّد أو أيٍّ من أقاربهم الذين اعتنقوا فكره وقبلوه؛ فقد قاموا باضطهاد ـ بل وقتل ـ هؤلاء الذين اتَّبعوه من العبيد والأيتام والمنبوذين من الأنواع المختلفة الذين لا تتوافر لديهم حماية العشيرة. ولأن محمَّداً لم يستطع حماية أتباعه فقد وجّه غير المشمولين بحماية العشيرة إلى ما سمَّاه بالهجرة الأولى؛ لكي يطلبوا حماية النجاشي المسيحي ملك الحبشة.

وقد ذهب بعض أهل مكة إلى الحبشة لكي يستردُّوا أتباع محمَّد، وفي أثناء مفاوضاتهم مع النجاشي ذكروا له أن هؤلاء الذين يُوفِّر لهم الحماية والملجأ هم في الأصل عبيد ومتمرِّدون، فقال لهم النجاشي إنه كان على استعداد أن يُعيد إليهم العبيد؛ لأنه كان يتوقَّع أن يُعيدوا إليه عبيده إذا كان الوضع معكوساً، لكنه غير راضٍ عن إعادة الأفراد الأحرار. وقد سعى أهل مكة إلى تعزيز موقفهم بقولهم: إن اللاجئين إليه هم أيضاً متمرِّدون في الدِّين؛ مما أدَّى إلى مناقشة عقائدية مطوَّلة بين اللاجئين والنجاشي، وفي النهاية أُعجِب النجاشي بما قاله أتباع محمَّد، وأخبرهم بأنهم سيظلُّون تحت حمايته ماداموا يحتاجون إلى ذلك.

ويرجع سبب حثِّ محمَّد أتباعه على هذه الهجرة إلى أنه لم يكن قادراً على حماية هؤلاء الذين لا ينتمون إلى عشيرة تحميهم. لكن القصة يُقصَد بها هدف آخر؛ فهي تُماثل قصصاً أخرى يُدافع فيها رجل ذو سلطة دينية (مسيحي أو يهودي) عن رسالة محمَّد. في هذه الحالة لم يكن هناك أفضل من النجاشي المسيحي ملك الحبشة الذي اتَّضح ـ قبل نهاية القصة ـ أنه أيضاً اعتنق دين محمَّد سرّاً.

5-بعد وفاة أبي طالب عام 619م انتقلت قيادة عشيرة بني هاشم إلى أخيه أبي لهب، الذي أظهر تعاطفاً أقلَّ[2] مع خُطَب محمَّد الوعظية، وكان أقلَّ ميلاً إلى تمديد



(1) ترجمة ألفرد غيُّوم، حياة محمَّد: ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحاق (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م)، ص119.

(2) لم يُظهر تعاطفاً قط، بل حارب دعوة النبي – صلى الله عليه وسلم– وخلَّد القرآن ذلك في سورة اللهب. (المترجم).

حماية العشيرة لابن أخيه. وفي العام نفسه تُوفِّيت أيضاً خديجة زوجة محمَّد، التي كانت مصدراً عظيماً لتشجيعه. وفي هذا السياق بدأ محمَّد في البحث عن مكان جديد يواصل فيه دعوته. واستقرَّ به المطاف في نهاية الأمر في المدينة عام 622م، حيث سبق أن أرسل كثيراً من أتباعه إلى هناك. بل إن ظروف هجرة محمَّد من مكة إلى المدينة كانت مستَمَدَّة من جذور قيم النسب. ولأنه لم يكن في الحجاز أي دولة يلجأ إليها الأفراد لحلِّ النزاعات والصراعات التي تنشب فيما بينهم؛ فقد كان من المعتاد بالنسبة إلى سادة العشائر التي ينتمي إليها المتنازعون أن يتفاوضوا حول التسوية، لكن حينما لا تصل العشائر إلى اتِّفاق فيما بينها فإنها تتَّجه إلى شخص غريب ليكون وسيطاً وحكماً بينها.

وقد كانت المدينة مُمزَّقة الأوصال بسبب الصراعات الدمويَّة التي استمرَّت مُدَّة طويلة بين القبيلتين الرئيسيتين في البلدة؛ وهما الأوس والخزرج. وبسبب عدم قدرتهما على حلِّ هذا الصراع فقد اتَّصل سادة القبيلتين بمحمَّد؛ أملاً منهم في أن يستطيع إزالة هذا الخلاف بنجاح. وفي نهاية المطاف وافق محمَّد على الذهاب إلى المدينة مع أتباعه، شريطة أن يُوافق أهل المدينة على قبوله رسولاً لله، وأن يُوافقوا على حكمه بوصفه الحلَّ النهائي لإنهاء نزاعهم، وأن يعدُّوا الجيوش بالنيابة عنه لحمايته؛ لأن الحرب مع أهل مكة أصبحت أمراً محتوماً[1].

ويمكن الاستدلال من موافقة أهل المدينة على شروطه على مدى عمق اليأس الذي شعروا به تجاه حلِّ نزاعهم بأنفسهم[2]. وكما حدث في حالة الهجرة الأولى إلى الحبشة فإن هذه المفاوضات تُظهر قوَّة قيم النسب، وأدَّت إلى الاتفاق على الدفاع عن نبوَّة محمَّد، كما عزَّزت أحد الموضوعات الإنجيلية التي يُؤكِّدها كُتَّاب سيرة محمَّد وهي أنه «لا كرامة لنبي في وطنه»، لأن محمَّداً قد حظي بوضع اجتماعي وهيبة بين عشائر المدينة أكثر مما نال في وطنه مكة.

6- غادر محمَّد مكة متجهاً إلى المدينة في الوقت المناسب لكي يتفادى مكيدةً تهدف إلى قتله، بل إن قصة هذه المكيدة تعكس قيم النسب؛ فبحسب ما يخبرنا ابن إسحاق فإن كلَّ سادة العشائر المعادية لمحمَّد أسهموا «بمحارب شاب وقوي وشريف المولد

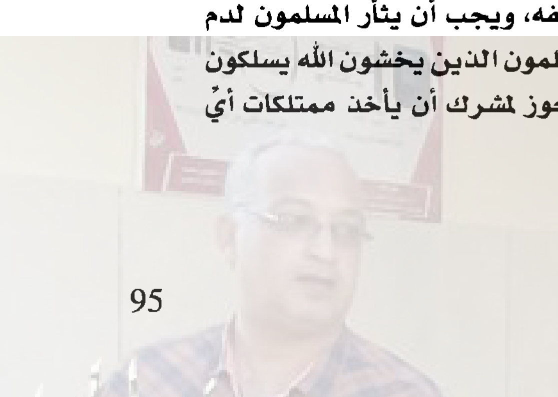
(1) ثمة تداخل في المعلومات هنا، فالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم -وفقاً للمصادر الإسلامية- لم يذهب من أجل حلِّ الخلاف بين الأوس والخزرج، ولم يشترط قبوله رسولاً للذهاب إليهم بل كان ذلك سابقاً لأي اتفاق معهم، ولم يطلب منهم الاستعداد للحرب مع أهل مكة ابتداءً، بل مجرد الاستعداد لاحتمال وقوعها إذا فُرضت عليهم. (المترجم).

(2) يذهب المؤلف إلى أن اتفاق أهل المدينة المنورة مع النبي -صلى الله عليه وسلم- كان لإنهاء نزاعهم مع بعضهم، لكنه يقول في الوقت نفسه إنه طلب منهم التهيُّؤ للحرب مع أهل مكة، فهل لجؤوا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- لإنهاء نزاع ثم الشروع في حرب واسعة لا يُعرَف مداها؟! (المترجم).

وأرستقراطي... يقوم كل منهم بضربه بضربه معاً ضربة واحدة وقتله»[1]. وعبقرية هذه المكيدة تتمثَّل في أنَّ كل عشيرة من العشائر ستكون مسؤولة عن موت محمَّد، ومجموع أعداد هذه العشائر يفوق عدد عشيرته، ومن ثمَّ لن تقوى عشيرته على محاربة كلِّ تلك العشائر التي شاركت في عملية القتل، وستضطر قبيلة محمَّد إلى قبول الدية، ومن ثَمَّ يتخلَّص أعداء محمَّد منه ويتجنَّبون في الوقت نفسه إراقة الدماء. لكن ابن إسحاق يذكر أن المَلَك جبريل حذَّر محمَّداً من النوم في فراشه هذه الليلة، ومن ثَمَّ بدأ محمَّد هجرته إلى المدينة[2].

7–وبمجرد وصول محمَّد إلى المدينة، وبوصفه رسولاً لله؛ فقد أقام نظاماً اجتماعيّاً جديداً وحَكَّمَهُ في كل الشؤون، وهو ما وصفه العلماء المعاصرون وأطلقوا عليه «دستور المدينة». وكان الطريق والمفتاح لعضوية هذا المجتمع الجديد (الأمة) في المدينة هو الإيمان الحق، وليس صلة النسب. وعلى وجه الخصوص؛ فإن المهاجرين (وهم مَن اعتنقوا الدين في مكة وهاجروا إلى المدينة) كانوا على قدم المساواة مع الأنصار (وهم من آووا محمَّداً ونصروه من أهل المدينة)، وليسوا تابعين لحماية الأنصار مثلما كانت العادة في مثل هذه الظروف. وفي حين أن محمَّداً قد سعى إلى استبدال روابط القرابة الروحية بروابط قرابة الدم بين أتباعه؛ فإن إحدى الفقرات الافتتاحية في دستور المدينة أظهرت بشكل واضح أن النظام الجديد في المدينة تبنَّى القيم الأساسية للانتقام والقصاص والتعاون المتبادل المنتشرة في المجتمع العربي:

لا يجوز للمسلم أن يتحالف مع غير المسلم ضدَّ أخيه المسلم؛ فالمؤمنون الذين يخشون الله يكونون ضدَّ المتمرِّدين، أو مَن يسعون إلى نشر الظلم أو الإثم أو العدوانية أو الفساد بين المسلمين؛ وستكون يد كل مسلم ضدَّ المتحالف، حتى إن كان ابن أحدهم. ولا يجوز أن يُقتل مسلم من أجل كافر، كما لا يجوز للمسلم أن يُناصر غير المسلم على المسلم. حماية الله واحدة، وأقلُّ فرد منهم شأناً يستطيع منح الحماية للغريب بالنيابة عنهم، والمؤمنون بعضهم إخوان بعض ضد الغرباء. أما اليهود الذين يتبعوننا فلهم المساعدة والمساواة نفسها، فلا يجوز معاملتهم بإساءة، ولا يجوز تقديم المساعدة لأعدائهم. سلام المؤمنين كلٌّ لا يتجزأ، لا يجوز إبرام سلام منفصل عندما يقاتل المؤمنون في سبيل الله، والشروط يجب أن تكون عادلة ومنصفة للجميع. في كل غزوة ينبغي على كل راكبٍ أن يأخذ راكباً آخر خلفه، ويجب أن يثأر المسلمون لدم المسلم الذي أُريق في سبيل الله. والمسلمون الذين يخشون الله يسلكون الصراط المستقيم والصحيح. ولا يجوز لمشرك أن يأخذ ممتلكات أيِّ



(1) المرجع السابق، ص222.

(2) المرجع السابق، ص232.

فرد من قريش ممَّن هم في حمايته، ولا يجوز أن يتدخَّل ضدَّ مسلم. وإذا تَورَّط مسلم في قتل أخيه دون وجه حق فسيُقتصُّ منه ما لم تقبل قبيلة المقتول الدية، وسيكون كلُّ المسلمين ضدَّه كأنهم رجل واحد، وهم مُلزَمون باتخاذ إجراء ضده(1).

كان هذا النظام انتقالاً عبقريّاً من الأساس، وسيكون ثميناً جدّاً لبعض المسلمين؛ لأنه يعني أن عليهم واجباً مُلزماً في دعم إخوانهم المسلمين، بل دعمهم ضدَّ أقربائهم الذين رفضوا رسالة محمَّد.

وبسبب شخصيَّة محمَّد الكاريزمية، وكونه رسولاً لله في عيون أتباعه؛ فإن محمَّداً تَطَلَّعَ إلى تكوين مجتمع تسوده روابط الدين الحق التي تسمو فوق روابط قرابة الدم. وظلت هذه رؤيته طوال حياته، وقد استمرت هذه الرؤية لتكون منهاجاً يبجِّله ويوقِّره علماء المسلمين أيضاً. لكن -كما أوضحت المصادر - ظلَّت شدَّة روابط الدم قويةً أثناء مدَّة حياة محمَّد بعد هجرته إلى المدينة. وعلى الرغم من دعوته إلى الوحدة؛ فإن المجتمع الأول انخرط على الفور في نزاع قَبَلي حينما تنازع الأنصار مع المهاجرين من أهل مكة حول قيادة أمَّة محمَّد في اللحظات التي كان جسده يُجهَّز فيها للدفن. وفي نهاية المطاف تغلَّب أهل مكة بتنصيب أبي بكر أوَّل خليفة. وكان كل الخلفاء التالين في التاريخ الإسلامي ينحدرون من سلالة تنتمي إلى إحدى عشائر قريش في مكة. ومع ذلك فقد أدَّى التوتُّر داخل كلِّ عشيرةٍ والتنافس بين العشائر في بداية التاريخ الإسلامي إلى كثير من الصراعات، إلى درجةٍ وصلت فيها في بعض الأحيان إلى حرب مدنيَّة مفتوحة(2).

كانت الجزيرة العربية مهد الإسلام، وقد أظهرت قيم مجتمع الحجاز في القرن السابع كلَّ جوانب المجتمع الإسلامي الأول، حتى إن أصحاب محمَّد الذين شهدوا وفاته دخلوا في شقاق ونزاع وصل إلى حرب مدنية(3). وبحلول ذلك الوقت انتقلت كل المراكز السياسيَّة والعسكريَّة والاقتصاديَّة للعالم الإسلامي من شبه الجزيرة العربية إلى مدن الحاميات، مثل: الكوفة والبصرة في جنوب العراق، ودمشق في سورية. وبعد مرور أقل من قرن امتدَّت الرقعة الجغرافية للإمبراطورية الإسلامية بشكل هائل.

---

(1) مع ملاحظة أن هذه التعاليم مرتبطة بسياقات مختلفة، ولا يمكن تعميمها بهذه الصورة. (المترجم).

(2) لمعالجة كاملة حول حياة محمد انظر: بيتر، **محمد وأصول الإسلام** (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1994م).

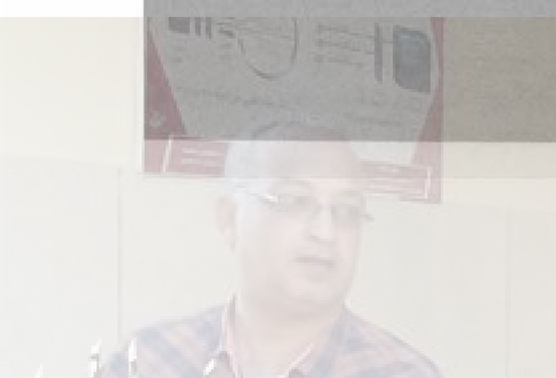
(3) لا يوجد رابط زمني بين وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- وبين الحرب التي يتحدث عنها المؤلف، ولعله يقصد أن بعض الصحابة الذين شهدوا وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- هم الذين دخلوا في حرب مع بعضهم بعد زمن (في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه). (المترجم).

وعلى الرغم من حقيقة أن الجزيرة العربية أصبحت الآن الحدَّ الهامشي السياسي والاقتصادي وحتى الفكري للعالم الإسلامي؛ إلا أن الأعوام العشرة الأخيرة من حياة محمَّد في المدينة كانت بمنزلة نموذج للإيمان في كل جوانب الحياة اليومية، وكانت بمنزلة المثال الجوهري للمجتمع المثالي في العصور الوسطى للعالم الإسلامي، فقد سعت كل أنظمة الحكم عبر التاريخ الإسلامي إلى تصوير نفسها على أنها حاملة وحافظة لهذا النظام، فالمُنشَقُّون والمصلحون بنوا رؤاهم المختلفة على أنهم هم وحدهم من سيعيد مجتمع محمَّد الأصلي إلى ما كان عليه في المدينة وفق رؤيتهم الصحيحة للدين والمجتمع. وفي حين أن كثيراً من مثل هذه المناقشات التي تُؤيِّد الأنظمة القائمة أو تُعارضها يمكن فهمها في إطار الاهتمام الذاتي الماديّ والسياسي لكثير من الفصائل؛ إلا أن نموذج العصر الذهبي للإسلام تحت راية رسول الله ظلَّت قوَّة لها نفوذها في خيال المسلمين طوال الحقبة ما قبل الحديثة، واستمرَّت لتكون أمراً مُقنعاً حتى يومنا هذا.

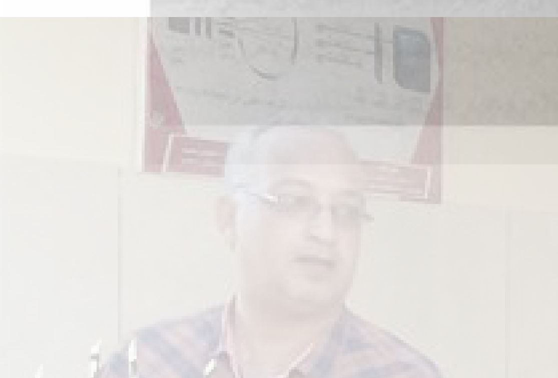
ومن الضروري لتحقيق مثل هذا المجتمع في نظر كثيرين أن يكون هناك إخلاص وتقوى لاتّباع نموذج محمَّد في كلِّ جانب من جوانب الحياة. والأمر الأكثر وضوحاً من بين هذه الأمثلة هو التقيُّد الصحيح بالطقوس والشعائر الدينية الأساسيَّة للإسلام، وهو ما يُسمِّيه المسلمون أركان الإسلام الخمسة. ولكن مثل هذه التقوى تشمل أيضاً التقليد الدقيق لنموذج محمَّد في مجالات تتنوَّع بين طقوس دنيوية خاصة مثل طهارة الفرد، وطقوس عامة معقَّدة مثل الآداب الاجتماعية، خصوصاً في ما يتعلَّق بالعلاقات بين الرجال والنساء[1]. وهذه المجموعة الواسعة من السلوكيات تستمدُّ جذورها من تفسيرات العلماء المسلمين الأوائل لحياة محمَّد وأعماله، ومن سلوك المجتمع الإسلامي الأوَّل في القرن السابع في مكة، ثم في المدينة خصوصاً.

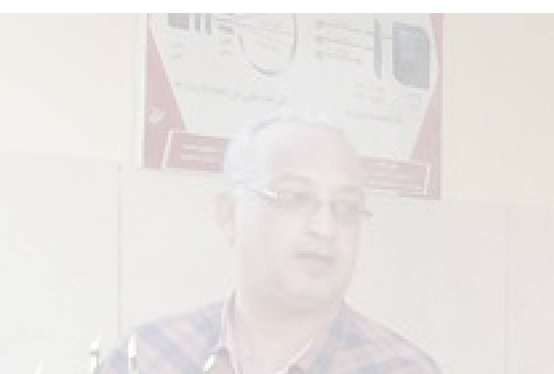
(1) الآداب الاجتماعية التي تعلَّمها المسلمون من النبي - صلى الله عليه وسلم- كثيرة جدّاً ومتنوعة، ولا معنى هنا لتخصيص (ما يتعلق بالعلاقات بين الرجال والنساء) بالذِّكر. (المترجم).

الفصل الثالث



الحرب والسياسة





عندما توفي محمَّد عام (632م) وكان في المدينة، استطاع تأسيس تحالف قائم على الجزية مع عدد من القبائل المتاخمة في الجزيرة العربية. وتُشير المصادر الإسلامية التاريخية إلى أن محمَّداً حقَّق هدفه بإرساء مجتمع يعيش حسب أوامر الله جزئيّاً من خلال الإقناع، ولكن أيضاً بالإكراه، بل حتى بالحرب. ومع أن العنف باسم الدين يُسبب عدم الارتياح عند الغربيين المعاصرين، إلا أنَّ فكرة استخدام العنف للتعبير عن الإيمان لم تكن جديدة ولا فريدة في الشرق الأدنى في القرن السابع.

ويزخر الكتاب المقدَّس بقصص يذبح فيها بنو إسرائيل القدامى أعداءهم باسم الله؛ فمثلاً: تُمدح النبيَّة دبورة (Deborah)؛ زوجة حابر (Heber) القيني لأنها «أبرك ساكنات الخيام»؛ إذ آوت القائد العسكري الكنعاني سيسرا (Sisera) ثم أغمدت وتد الخيمة في رأسه بينما كان نائماً في خيمتها (قضاة 5: 24 ـ 27). كما أن شمشون قتل ألف فلسطيني بعظم فكِّ حمار، وأكثر من ذلك هدمه معبد الفلسطينيين على نفسه وعلى آسريه في آخر عمل له (قضاة 15: 15 ـ 16، 16: 30). وكان على النبي صاموئيل أن يُمزِّق ملك العماليق أجاج (Agag) لأن الملك الإسرائيلي شاول تركه حيّاً وعصى الربَّ بذلك (1 صاموئيل 15: 33). وخلَّدت نساء إسرائيل نصر داود على جالوت والفلسطينيين «بالغناء والرقص، بالأغاني البهيجة والدفوف والأعواد. كُنَّ يغنين وهن يرقصن: "شاول قتل الآلاف، وداود قتل عشرات الألوف"» (1 صاموئيل 18: 6 ـ 7).

وإذا كان الكتاب المقدس يُخبرنا أن الملك شاول أزعجه ما رأى من الرقص في الشوارع في مديح انتصارات داود الشاب العسكرية؛ فإن انتصارات داود على جالوت والفلسطينيين، وعلى اليبوسيين في القدس، وعلى آخرين؛ هي ما أدَّى في النهاية إلى إرساء مملكة إسرائيل القديمة تحت ملكه نحو العام 1000 قبل الميلاد. إضافةً إلى ذلك فهذه الانتصارات العسكرية (والهزائم) وغيرها، التي صُوِّرت بوضوح على امتداد الكتب التاريخية من العهد القديم؛ ألهمت كثيراً من المنظِّرين والمحاربين المسيحيين الدينيين والسياسيين خلال حقبة الحروب الصليبية في الشرق الأدنى بعد نحو ألفَي عام (1095 ـ 1291م). وبالنظر إلى تراث الحرب الطويل والغني بوصفه تعبيراً عن الدين الحقِّ في تواريخ قدامى الإسرائيليين والمسيحيين؛ فإن من الطبيعي ألا نُفاجأ بأن نجده عند الجيل المؤسِّس للإسلام وعبر تاريخه كذلك.

ويبدأ هذا الفصل بنقاش حول المفاهيم الأساسية لمفهوم الجهاد في الإسلام، الذي عادةً ما يُترجَم بشكل غير مكتمل بـ «الحرب المقدسة». ثم يتعرَّض لتطوُّرات وتغيُّرات مُحدَّدة في التقنية والمؤسسات العسكرية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى. ويناقش هذا الفصل هذه الأمور في سياق القرون الأولى من الفتوحات وبناء الإمبراطورية الإسلامية، إلى جانب بروز العبودية العسكرية في القرن التاسع وتطوُّرها التالي، والحروب الصليبية في الشرق الأدنى.

الجهاد:

الجهاد اسم عربي يحمل معنى الكفاح أو النضال. وفي القرآن تُستخدم كلمة الجهاد بوصفها جزءاً من جملة «الجهاد في سبيل الله». وإذا كان معظم الفقهاء المسلمين يرى أن الجهاد فرضٌ على كل المسلمين المستطيعين جسديّاً، فإن بعضهم يُشير إليه على أنه الركن السادس من الإسلام. وعلى هذا النحو فإنَّ الجهاد بأشكاله المتعدِّدة ضروري لفهم الحياة اليومية للعالم الإسلامي في القرون الوسطى[1]. والنصوص الأساسية لعقيدة الجهاد الإسلامية هي القرآن وأحاديث محمَّد حوله. ومن هنا فإنَّ عقيدة الجهاد راسخة في حياة محمَّد وممارسته، وفي المجتمع الإسلامي المبكر في المدينة.

إن المادة القرآنية الرئيسية عن الجهاد تُوجد في السورة التاسعة، وهي التي تتحدَّث عن أن الجهاد هو حرب هجومية ضدَّ الوثنيين والمشركين والكفار ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة: 5)، ولكن أيضاً على أنها حرب دفاعيَّة ضدَّ أولئك الذين يُحاربون محمَّداً

(1)حول الجهاد في التاريخ الإسلامي في القرون الوسطى انظر: مجموعة رودلف بيترز (Rudolph Peters) من النصوص الأساسية المترجَمَة كتاب: الجهاد في الإسلام القديم والحديث (Jihad in Classical and Modern Islam)، (نيوجيرزي: 1996م)، وخصوصاً الفصول 1-5. انظر أيضاً: إيلا تاسيرون (Ella Tasseron)، مقالة «الجهاد» في: موسوعة القرآن (Encyclopedia of the Quran) (لايدن: 2003م)، مجلد 3، ص ص 35-43؛ روفن فايرستون (Reuven Firestone)، أصول الحرب المقدسة في الإسلام (The Origins of Holy War in Islam)، (نيويورك: 1999م)، مجلد 20، 1996م، ص ص66-104. كما تُقدِّم كارول هيلينبراند (Carole Hillenbrand) معالجة دقيقة للجهاد في سياق الحروب الصليبية في كتابها: الحروب الصليبية: منظورات إسلامية (The Crusades: Islamic Perspectives) (أدنبره، 1999م)، ص89-256. انظر أيضاً: إيمانويل سيفان (Emmanuel Sivan)، الإسلام والحروب الصليبية (L'Islam et la Croisade) (باريس: 1968م). وحول التفسيرات الحديثة للجهاد انظر: إيمانويل سيفان، الإسلام الجذري: لاهوت القرون الوسطى والسياسة الحديثة (Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics) (نيوهيفن مطبعة جامعة يل، 1985م)؛ جيل كيبيل (Gilles Kepel)، الجهاد: آثار الإسلام السياسي (Jihad: The Trail of Political Islam) (كمبردج: 2002م)؛ وماليسا روثفين (Malise Ruthven)، غضب من أجل الله: الهجوم الإسلامي على أمريكا (A Fury for God: The Islamist Attack on America) (Granta Books، 2002م).

وأتباعه، ويُحاربون الدين الحقَّ على وجه العموم ﴿ أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ أَتَخْشَوْنَهُمْۚ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾ قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ (التوبة: 13-14)[1]. وإذْ تجعل بعض آيات القرآن اليهود والنصارى في فئة المشركين، وهم على هذا صيد مستباح (التوبة: 29 ـ 30)؛ فإن آيات أخرى تتحدَّث مادحةً أولئك اليهود والمسيحيين الذين سيرون الجنة[2]. وأخيراً؛ يُخبرنا القرآن أيضاً بأن الجائزة التي تنتظر الذين يجاهدون في سبيل الله تشمل ﴿ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (التوبة:87ـ 88)[3]. وإضافةً إلى هذه الآيات وغيرها فقد استوحى الفقهاء عدداً من المقولات التي تُعزى إلى محمَّد وترفع من قيمة الجهاد ضدَّ أعداء الدين الحقّ (على أيِّ وجهٍ جاء تعريفه)، وقيمة الجزاء الذي ينتظر المجاهدين.

ولأن محمَّداً وجد نفسه في حربٍ مع أهل مكة وغيرهم بعد هجرته إلى المدينة؛ فمن السهل فهم أسباب هذه المقولات وغيرها بالنظر إلى ظرفه القريب. لكن أتباع محمَّد استخدموا بعد موته هذه النصوص وغيرها لتشكيل قاعدة لأيديولوجيا من الجهاد في العالم الإسلامي في القرون الوسطى. وقد ألهمت هذه النصوص كثيراً من المؤمنين خلال الفتوحات الإسلامية في القرن السابع بالقدر نفسه الذي كانت تلهم آخرين ـ بلا شك ـ الغنائمُ ومجدُ المشاركة في المعركة. وفور ترسيخ الإمبراطورية الإسلامية إلى حدٍّ ما ـ من إسبانيا في الغرب إلى نهر الإندوس في الشرق[4]ـ أبقى الخلفاء على أيديولوجيا جهاديَّة توسُّعيَّة بالإغارة على طول التخوم السورية البيزنطية، أو بإعطاء الأوامر بها. وقد قاد بعض السلاطين والخلفاء الغارات بأنفسهم تقويةً لإيمانهم وإخلاصهم للدين. ويُعَدُّ الخليفة العباسي هارون الرشيد (حكم بين 786 ـ 809) واحداً مِن أشهر مَن فَعَلَ ذلك.

---

(1) سورة التوبة هي السورة الوحيدة من سور القرآن المئة وأربع عشرة التي لا تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم». يشير بعض الأساتذة إلى أن هذا عائد إلى محتواها الصارم.

(2)يفحص فريدم. دونر (Fred M. Donner) الفقرات القرآنية ذات الصلة باليهود والمسيحيين في مقالة من مؤمنين إلى مسلمين: الهوية الذاتية الاعترافية في الجماعة الإسلامية الأولى (From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community) في مجموعة **الشرق الأدنى البيزنطي والإسلامي المبكر** (The Byzantine and Early Islamic Near East)، أربعة مجلدات؛ كتاب: **أنساق من الهوية الجماعية** (Patterns of Communal Identity)، تحقيق: لورنس آي كونراد (Lawrence I. Conrad) (برنستون: يُنشَر لاحقاً).

(3) رقم الآيتين اللتين تتحدَّثان عن هذا المعنى (88-89) من سورة التوبة وليس (87-88) كما ذكر المؤلف. (المترجم).

(4) نهر الأندوس (Indus): نهر كبير ينبع من هضبة التيبت شرقاً، ويصبُّ في بحر عُمَّان. (المترجم).

وبعد أن نقَّح فقهاء الإسلام فهمهم للدين الحق قسَّموا العالَم إلى نطاقين واسعين: دار الإسلام (وهي تعني حرفيّاً: دار الاستسلام أو الخضوع للمسلمين) ودار الحرب، وذلك في مسعى لتوضيح دور الجهاد والحرب في الإسلام. وتتألَّف دار الإسلام من تلك المناطق الواقعة تحت الهيمنة السياسية الإسلامية، أما دار الحرب فهي كلُّ المناطق الأخرى. ولم يكن هذا التقسيم للعالَم إلى نطاقين يعني أن كل المسلمين كانوا منشغلين في كل الأوقات بالجهاد في حرب مفتوحة ضدَّ دار الحرب، فقد كانت هناك بالفعل هدنات رسميَّة. إضافة إلى ذلك، ولأسباب عملية محضة من القصور الذاتي والقدرة العسكرية والحسابات السياسية؛ فإن توسُّع حدود الإسلام تناقَصَ وتضاءَلَ عبر الزمن.

وعلى الرغم من هذا؛ فعلى مدى القرون الوسطى قامت الجيوش المسلمة بما يُفترض من الجيوش أن تقوم به: لقد حاربوا. وهذه الجيوش كانت في بعض الأحيان منشغلة بالجهاد لتوسيع حدود العالم الإسلامي في آسيا الوسطى، والهند، وإفريقية، والأناضول، وأوروبا، وفي أوقات أخرى حاربت الجيوش المسلمة ضدَّ جيوش مسلمة أخرى داخل العالم الإسلامي من أجل تطبيق وجهة نظر مُحدَّدة للدين الإسلامي والحكم الإسلامي المناسب. وكان هذا هو الحال في الحروب الأهلية التي عمَّت المجتمع الإسلامي المبكِّر خلال مُدَّة الخلفاء الراشدين (632 ـ 661م) والخلافة الأموية (661 ـ 750م). وهذا الأمر رأيناه أيضاً في الثورة العباسيَّة ــ في أواخر أربعينيات القرن الثامن ــ التي أرست الخلافة العباسية، التي بقيت إلى أن غزا المغول بغداد ونهبوها عام (1258م). ويُمثِّل المرابطون (1062 ـ 1147م) والموحِّدون (1130 ـ 1269م) حركتين رئيسيتين إحيائيتين استخدمتا أيديولوجيا الجهاد ضدَّ ما عدُّوه أنظمة مُسلمة فاسدة في شمال إفريقية وإسبانيا، وضد الملوك المسيحيين في إسبانيا كذلك.

أما أمر تأكيد أن الحافز لحالات الجهاد عبر العالم الإسلامي في القرون الوسطى كان موافقاً في كل حالة لمعايير الفقهاء للجهاد في سبيل النقاء الديني؛ فهو أبعد ما يكون من حدود معرفتنا. على أننا نعلم أن بعض أولئك الذين كانوا يقومون بما يبدو أنه جهاد ضدَّ أعداء الإسلام، أو ضدَّ الانقسامات الداخلية، أو ضدَّ المهرطقين (أيّاً كان تعريفهم)؛ لم يكونوا أكثر من قُطَّاع طرق وأشرار ومرتزقة، على الأقل هكذا جاء تصويرهم عند بعض الفقهاء والمؤرِّخين المسلمين الذين كتبوا المصادر الباقية حتى الآن.

وعلى النقيض من هذه الأنماط من الفكر والفعل؛ رأى بعض المسلمين ـ وتحديداً أتباع الفكر الصوفي، وفقهاء آخرين من ذوي التفكير التأمُّلي – أن هناك

نوعاً آخر من الجهاد: الجهاد الأكبر وهو الصراع الداخلي داخل النفس ضد الإغواء والشر، وهذا الجهاد الأكبر معروف أيضاً على أنه جهاد اللسان أو جهاد القلم؛ أي جهاد التقوى والإقناع. ووفقاً لهذا الموقف فإن الجهاد العسكري (أو جهاد السيف) هو الجهاد الأصغر. ولكن الرؤية العسكرية للجهاد كانت هي التي هيمنت، وهي ما يعنينا هنا[1].

الحروب في التاريخ الإسلامي المبكر:

انشغل محمَّد في السنوات التي تلت وصوله إلى المدينة بعدد من الغارات صغيرة الحجم ضدَّ القوافل المكية، وكان معظمها غير ناجح. وكان هدف هذه الغارات الظاهر هو كسب غنائم للمهاجرين إلى المدينة، ولكنها كانت أيضاً لإزعاج أعدائه في مكة وأيضاً استدراجهم وقتالهم لرفضهم له ولرسالته[2]. ولأن محمَّداً قاتل في كثير من المعارك خلال سنواته العشر في المدينة بما لا يسمح بالتدقيق في جميعها هنا؛ فسنقوم بتحليل ثلاثة من هذه الصراعات العسكرية في هذه الفقرة هي: غزوة بدر (منتصف آذار/ مارس عام 624م)، وغزوة أُحُد (منتصف آذار/ مارس عام 625م)، وغزوة الخندق (أواخر آذار/ مارس عام 627م)[3]. وتُوضِّح هذه الغزوات كيف أن محمَّداً استخدم الحرب ضدَّ مكة لتثبيت موقعه في المدينة بين أتباعه وخصومه، وتحديداً بين اليهود والمحايدين. مع ملاحظة أن الأفكار القرآنية حول الجهاد يحتاج فهمها إلى الإبقاء على هذه الأحداث وشبيهاتها في الذهن.

---

(1) انظر: سليمان أ. مراد (Suleiman A. Mourad) وجيمس إي لندزي (James E. Lindsay)، «إنقاذ سورية من الكفار: إسهام ابن عساكر الدمشقي في حملة جهاد السلطان نور الدين»، في دورية (**Crusades**)، ع6، 2007م، ص ص37-55.

(2) بل رفضوا رسالته فحسب، ولم يرفضوا شخصه؛ فقد كانت له منزلة مهمة في قومه قبل البعثة، وكانوا يسمُّونه الصادق الأمين. (المترجم).

(3) من أجل طروحات لحروب محمَّد مع المكيين وغيرهم بعد هجرته، انظر: ألفرد غيوم (Alfred Guillaume)، **حياة محمَّد: ترجمة لكتاب ابن إسحق سيرة رسول الله** (The Life of Muhammad) (أكسفورد: 1955م)؛ الطبري، **تاريخ الطبري**، مجلد 7، **إنشاء المجتمع** (The Foundation of the Community)، ترجمة: إم في مكدونالد (M. V. McDonald) وشرح دبليو مونتجمري وات (W. Montgomery Watt) (نيويورك: ألباني، 1987م)؛ الطبري، **تاريخ الطبري**، مجلد 8: **نصر الإسلام**، ترجمة: مايكل فيشباين (Michael Fishbein) (ألباني 1997م)؛ دبليو مونتجمري وات؛ **محمَّد في المدينة** (Muhammad at Medina) (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1956م)؛ هيو إن كينيدي (Hugh N. Kennedy)، **النبي وعصر الخلافة: الشرق الأدنى الإسلامي من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر** (نيويورك: لونغمان، 1986م)؛ إف إي بيترز (F. E. Peters)، **محمَّد وأصول الإسلام** (Muhammad and the Origins of Islam) (ألباني: 1994م).

إن انفصال محمَّد الأول عن يهود المدينة، وتغيير قبلة الصلاة من القدس إلى مكة؛ حدث في شباط (فبراير) عام (624م)[1]. ثم جاء آذار (مارس) عام (624م) ومعه غزوة محمَّد الأولى على نطاق كامل ضدَّ المكيين. ويبدو أن قرار مهاجمة القافلة المكية عند آبار بدر (11 ميلاً إلى الجنوب الغربي من المدينة، على الطريق الساحلي بين سورية ومكة) عند عودتها من غزَّة كان تتويجاً للغارات السابقة الصغرى التي شُنَّت في السنة السابقة. وكان أبو سفيان هو قائد قافلة الأعداء التي بلغت قيمة بضائعها خمسين ألف دينار، ويحملها ألف جمل. وأبو سفيان هو أحد سادة فرع بني أمية من قبيلة قريش، وخصم قديم لمحمَّد. وكانت قوَّات محمَّد نحو ثلاثمئة رجل، في الوقت الذي واجهت فيه قوات القافلة المكية التي دُعمت بنحو 950 رجلاً. وفي النهاية انتصرت قوات محمَّد قليلة العدد، وعادت بكثير من الغنائم والأسرى الذين اعتنق بعضهم الإسلام.

وجاءت الإشادة بالنصر الذي حقَّقه محمَّد وأتباعه قليلو العدد على أنه إثبات لصحَّة قضيته ودينه، كما دعم موقفَه في القضاء على خصومه وعلى المتشككين فيه في المدينة. وفي هذا السياق؛ قام بفعله الأول ضد إحدى قبائل اليهود في المدينة، وهم بنو القينقاع؛ لأن القبائل اليهودية في المدينة على وجه العموم لم تقبل نبوَّة محمَّد. أما استهدافه بني القينقاع تحديداً فكان منطقيّاً لسببين: الأول: أنهم كانوا متحالفين لوقت طويل مع أحد أقوى خصوم محمَّد في المدينة، وهو رجل اسمه عبدالله بن أُبَيّ، والسبب الثاني أنهم كانوا صائغي فضَّة يتحكَّمون في قدر كبير من التجارة في المدينة، في الوقت الذي كان فيه المهاجرون من مكة لا يزالون بحاجة إلى دعم اقتصادي. وبعد نزاع في السوق تسبَّب في قتل يهودي ومسلم؛ أمر محمَّد بقتل جميع بني القينقاع. وهنا تدخَّل عبد الله بن أُبَيّ لمصلحة حلفائه، فتوقَّف محمَّد عن إعدامهم، وأمر بطردهم من المدينة ومصادرة ممتلكاتهم، فرحلوا في البداية شمالاً إلى جماعة يهودية قريبة في وادي القرى، ثم بعد شهر رحلوا إلى سورية[2].

وفي السنة التالية (625م) دخل محمَّد مرة أخرى في حرب مع المكيين، وذلك في منتصف شهر آذار (مارس). وفي هذه المرة وفي مناوشات كثيرة أخرى سعى المكِّيون تحت قيادة أبي سفيان إلى الثأر لخسارتهم في غزوة بدر، ومرة أخرى تفوَّق عدد المكيين على محمَّد وأتباعه. وفي البداية كانت المعركة لمصلحة محمَّد، ولكن في النهاية حوَّل الفرسان المكِّيون مجرى المعركة بقيادة خالد بن الوليد، فلاذ المدنيون بمجاري الحمم البركانية قرب جبل أُحُد شمال المدينة، حيث لم يكن

(1) انظر ص 206-207 من هذا الكتاب.

(2) ولا بد من ملاحظة اعتماد هذه الرواية على مصادر غير المصادر الإسلامية التي أشار إليها المؤلف في هامش (2) السابق، وهي تنظر إلى الموضوع من زاوية مختلفة عمَّا هو معروف عند المسلمين. (المترجم).

باستطاعة الخيول والجمال المكية أن تُطاردهم. ودافع محمَّد وبعض أتباعه عن أنفسهم من أعلى الجبل إلى أن تفرَّق المكيون. فخرج محمَّد ببعض الجراح، وقُتل عمُّه حمزة بطل بواكير الإسلام. وكانت فاطمة ابنة محمَّد واحدة من النساء اللواتي اعتنين بالجرحى في ذلك اليوم.

وكانت النتيجة المبهمة لغزوة أُحُد على النقيض التام للنصر شبه المعجز في غزوة بدر، فسعى محمَّد بعدها إلى تقوية موقفه في المدينة بطريقتين: الأولى أنه طالب المؤمنين بتقوية التزامهم بالإيمان الحق؛ لأنهم ـ حسب قوله ـ لو كان إيمانهم أقوى لانتصروا. والطريقة الثانية أنه سعى إلى طرد أغنى القبائل اليهودية في المدينة؛ وهي بنو النضير، الذين صُوِّروا على أنهم رفضوا نبوَّة محمَّد[1]، وحاكوا المؤامرات ضدَّه. إضافةً إلى ذلك؛ يتَّفق الباحثون ــ بعامة ــ على أنه بعد أُحُد بدأت آيات القرآن في التشديد المتزايد على الاختلافات بين أتباع محمَّد وبين اليهود الذين جاء تصويرهم على أنهم خائنون لأنهم كذَّبوا أنبياءهم في سالف الأزمان. وبعض الآيات الأخرى حذَّرت أتباعَ محمَّد من اتخاذ اليهود (والنصارى) أصدقاء؛ لأنهم غير جديرين بالثقة. وكما حصل مع بني القينقاع طُرد بنو النضير، ولكن هذه المرة إلى واحة خيبر، حيث كان هناك تجمُّع سكاني يهودي كبير، ووُزِّعت أراضيهم بين المسلمين.

واستمرَّ التنافس بين المدينتين مكَّة والمدينة طوال السنتين التاليتين، وتُوِّج بحصار المكيين المدينة مرة أخرى في أواخر شهر آذار (مارس) عام (627م). وعلى الرغم من أن قوَّات محمَّد كان عددها ما يقرب من ثلاثة آلاف؛ إلا أنه جرى التفوُّق على عددهم بصورة كبيرة؛ إذ استطاع أبو سفيان أن يجمع نحو عشرة آلاف من المكيين وحلفائهم لحصار المدينة مرة أخرى من الشمال. وبسبب الخندق الذي أمر محمَّد بحفره للدفاع ضدَّ الحصار فقد عُرفت هذه الغزوة باسم غزوة الخندق. ولأن المكيين لم يكونوا يمتلكون مُعدَّات معركة حصار، ولا العزيمة على القتال في حرب استنزاف؛ فقد قاموا بعد ثلاثة أسابيع من المناوشات المحدودة بفضِّ حصارهم، وعادوا إلى ديارهم. وفي أعقاب هذه المعركة سعى محمَّد إلى تخليص المدينة من آخر بقايا المعارضة لحكمه، وهم بنو قريظة؛ وهي القبيلة اليهودية ذات المكانة، وقد اتُّهموا بأنهم تعاونوا مع المكيِّين على أمل تخليص أنفسهم من محمَّد وأتباعه. وفي هذه المرة لم يكن هناك نفي، وفي خطوة جريئة ـ وإن كانت بالطبع غير مستَغرَبة في الجزيرة العربية في القرن السابع ـ أُعدم رجال بني قريظة واستُعبد نساؤهم وأطفالهم[2].

ما الذي يمكن تعلُّمه من هذه الغزوات الثلاث عن السياسة والحرب خلال هذه الحقبة المبكِّرة من التاريخ الإسلامي؟

---

(1) هم لم (يُصَوَّروا) بأنهم رفضوا نبوَّة النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بل رفضوها بالفعل، ولم يرد في أي مصدر إسلامي ما يشير إلى قبولهم نبوته أو إيمانهم بها. (المترجم).

(2) وهذه رواية أخرى مختلفة تماماً عن سياقها كما ورد في السيرة النبوية، رجع فيها المؤلف إلى مصادر ثانوية بالإنجليزية تاركاً المصادر الأصلية المكتوبة باللغة العربية. (المترجم).

أولاً : توضِّح هذه الغزوات بعض القضايا السياسية التي كان على محمَّد أن يُواجهها في تثبيت موقعه الجديد في المدينة؛ أي أنه على الرغم من أنَّه دُعي إلى المدينة ليحكم في نزاع بين الأوس والخزرج، وليجلب الأمن إلى المدينة[1]، إلا أنه لم يكن الجميع على استعداد للالتزام بشروط الاتفاق. فبينما عارض بعضهم سلطته السياسية فإن آخرين ـ خصوصاً يهود المدينة ـ لم يستطيعوا أن يقبلوا بسهولة سلطته الدينية، أو نبوَّته. ونتيجةً لهذا ـ وإن كان الأمر محزناً ـ فقد سعى محمَّد إلى تصفية معارضته داخل المدينة بنفي بني القينقاع وبني النضير، وأخيراً بإعدام رجال بني قريظة، واستعباد نساء القبيلة وأطفالها. وعلى الرغم من أنه قد أمَّن بذلك موقعه في المدينة؛ إلا أن الوضع بين مكة والمدينة بقي مُتشنِّجاً حتى عام (630م)عندما تمكَّن محمَّد أخيراً من أن يحتلَّ مدينته، ويُرسِّخ نفسه حاكماً مباشراً لمكة والمدينة.

ثانياً (وهو الأهم لأهدافنا): أعطت هذه المعارك دروساً حول طبيعة الحرب في التاريخ الإسلامي المبكر، بما في ذلك دور الغارات (الغزوات)، والجِمال، والخيول، والمشاة، والأسلحة، والنساء في المعركة، وحرب الحصار، والنفي، وحتى إعدام الحلفاء السابقين. ولأن المصادر الأدبية للتاريخ الإسلامي المبكر بالغة التأخُّر، فمن الصعب الحديث بثقة مُطلقة حول الحرب، والأسلحة، والمصطلحات، والتكتيكات[2]. فبينما نستخدم طروحات حول هذه الغزوات الثلاث على أنها نقاط نبتدئ بها، فإننا أيضاً سنستقي من معلومات لاحقة نثق فيها بصورة كبرى[3].

الأسلحة وفن التنظيم الحربي في التاريخ الإسلامي المبكر:

لعلَّه من المبالغة الإشارة إلى الغزوات على أنها معارك، أو حتى تُشبه الحرب

(1) وفقاً للمصادر الإسلامية؛ لم يُدْعَ النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى المدينة المنورة لهذا الهدف، بل آمن به الأنصار ودَعَوه إلى المدينة المنورة على الرغم من علمهم بما يتطلبه ذلك من مسؤوليات تجاه دعوته وحمايته، ولم يدعوه (ليجلب الأمن إلى المدينة) أو (ليحكم في نزاع بين الأوس والخزرج). (المترجم).

(2) التشكيك في المعلومات عن الحرب والأسلحة والمصطلحات والتكتيكات ينسحب أيضاً على ما سبق من حديث عن علاقة الرسول – صلى الله عليه وسلم – بكلٍ من مكة المكرمة والمدينة المنورة؛ لأن المصادر التي اعتمدها المؤلف شبيهة ببعضها للأسباب ذاتها وهي أنها ثانوية وكُتبت في فترة متأخرة جداً، يُضاف إلى ذلك أنها منتقاة بما يعكس رؤية المؤلف التي تجعله يثق بمصادر معيَّنة دون أخرى. (المترجم).

(3) نقاشي للحرب والأسلحة والتكتيكات في التاريخ الإسلامي المبكر مبني بشكل كبير على: روبرت إلجوود (Robert Elgwood)، محرر: **الأسلحة والدروع الإسلامية** (Islamic Arms and Armour) (لندن: 1979م)؛ فرد إم دونر، **الفتوحات الإسلامية الأولى** (The Early Islamic Conquests) (برنستون: 1981م)؛ هيو إن كينيدي، **جيوش الخلفاء: الجيش والمجتمع في الدولة الإسلامية المبكرة** (The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State) (نيويورك: 2001م)؛ وأعمال عدة لديفيد نيكول (David Nicolle) (انظر فقرة: الجهاد والتاريخ العسكري Jihad and Military History) في فصل: اقتراحات لقراءات أخرى)، ص ص 305-309.

المفتوحة. فكما رأينا في قصيدة قريط بن أنيف في الفصل الثاني؛ فإن الإغارة على القوافل أو المعسكرات، والهرب بماشية رجل آخر وممتلكاته؛ حَدَثٌ بسيطٌ في حياة المجتمعات البدوية في الجزيرة العربية[1]. ولم يكن هدف الغزوات قتل العدو أو تدميره، بل كانت ـ من نواح كثيرة ـ نوعاً من التسلية تستولي فيه القبائل الأقوى والأرفع مكانةً على القطعان والآبار وغيرها من الغنائم من القبائل الأضعف؛ ولهذا كانوا يسعون إلى إقامة تحالفات مع الآخرين من أجل الحماية. أمَّا المعارك الفعلية الشاملة فقد كانت بالفعل مُواجهات دمويَّة، لكنها كانت نادرة على أيِّ حال.

وحسب ابن إسحق؛ فإن قُوَّات محمَّد ردمت جميع الآبار تقريباً عند بدر من أجل استثارة مُواجهة مع المكيين، الذين لم يكن لديهم خيارات كثيرة غير القتال من أجل الماء المتبقِّي عند عودتهم من غزَّة[2]. وكما هو معتاد فقد واجه كلٌّ من الطرفين الطرف الآخر حينما أرسل خصوم محمَّد المكِّيون ثلاثة من أبطالهم هم: عتبة بن ربيعة، وأخوه شيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، ثم أرسل محمَّد ثلاثة من الأنصار لمواجهتهم، ولكن عتبة وشيبة والوليد شعروا بالمهانة على أساس أن هؤلاء الأنصار لم يكونوا أكفاء لهم. فأرسل محمَّد عند ذلك ثلاثة من المهاجرين، هم: عمُّه حمزة، وابن عمه علي بن أبي طالب، ورجل يُدعى عبيدة بن الحارث، وقَبل المكيُّون مواجهة هؤلاء الثلاثة. وبعد بدء المواجهة «لم يمرَّ وقتٌ طويل حتى قتل حمزةُ شيبةَ، وقتل عليٌّ الوليدَ»[3]. واستمرَّت المعركة بين عُبيدة وعتبة سجالاً حتى فقد عُبيدة إحدى ساقيه، وعندها توجَّه حمزة وعليٌّ إلى عُتبة وقتلاه وحملا رفيقهما الجريح إلى المعسكر، حيث توفي بعد ذلك. وبعد هذه المواجهة بين الأبطال شاغَلَ رُماة القوس والمشاة من كلا الجانبين بعضهم بعضاً . وفي النهاية انتصرت قُوات محمَّد القليلة العدد.

وسواء أكان القتال غارات محدودة نسبياً، أم معارك مشتبكة بين الرماة والمشاة والفرسان، أم حالات حصار طرف لآخر كما فعل المكيون ـ من غير نجاح ـ خلال معركة الخندق؛ فإن المقاتلين ـ بعامَّة ـ كانوا مُزوَّدين بدروع لحماية أجسادهم وبأسلحة مُتشابهة. ونستطيع أن نجد في المصادر التاريخية عدداً من المفردات لوصف المُعدَّات العسكرية، التي كانت تشمل: سرابيل الحديد، والخُوَذ، والدروع، والسيوف، والرماح، والحِراب، والسكاكين، والقضبان الحديدية، والأقواس، والسهام، إضافةً إلى السلاح

(1) انظر كذلك: ص ص 90–91 من هذا الكتاب.

(2) تصوِّر هذه العبارات النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – بصورة الباحث عن الحرب والقتال، والمكيين بصورة المضطر إلى القتال والمغلوب على أمره والذي لا يجد مناصاً إلا بالحرب، في حين أن جميع المصادر الإسلامية توضح أن النبي – صلى الله عليه وسلم – وصحابته – رضوان الله عليهم – لم يخرجوا مستعدِّين للقتال من حيث العدد والعدَّة، وأن المكيين هم الذين خرجوا بكامل العدة وبهدف القتال. وكان لا بد من ردم البئر بوصفه تكتيكياً عسكريّاً دفاعيّاً لا بد منه. (المترجم).

(3) غيُوم، حياة محمَّد، ص 299.

الذين كانوا عرضةً له خلال الحصار البحري للقسطنطينية في سبعينيات القرن السابع؛ وهو النار الإغريقية أو السائلة (النفط)[1]. ولأن كل شخص كان يُجهِّز نفسه فقد كان الأثرياء وحدهم - بالطبع - مُسلَّحين بصورة كاملة. فعلى سبيل المثال: على الرغم من دَور سرابيل الحديد الحاسم في وقاية الجسم؛ فإن نسبة قليلة من الجنود كانوا يستطيعون شراءها بسبب التكلفة الباهظة لإنتاج واحد منها. ويُشار إلى أنه بعد سبعة عقود من وفاة محمَّد (704م) كان لدى ولاية خراسان في الشمال الشرقي من إيران خمسون ألف رجل، ولكن كان لديها (350) سربالاً حديديّاً فقط[2].

كما كانت الخُوذَ مُهمَّة في الوقاية كذلك، وكان كثير منها مصنوعاً من قطع من الزرد، أو نسيج آخر يتدلَّى من الخلف لحماية العنق، بل تكلمت بعض المصادر عن خُوَذ لها واقيات للأنف. وعلينا ألاَّ نُفاجأ من أن بعضهم كان يُحارب من دون خُوَذ لأسباب تتعلَّق بالتكلفة أو لأسباب أخرى. وقيل إن عُتبة بن ربيعة قبل أن يلقى حتفه بوصفه بطلاً مكيّاً في بدر «بحث عن خوذة ليضعها على رأسه، ولكن عندما رأى أن رأسه كانت شديدة الكبر بحيث لم يجد في الجيش خوذة تُناسبه؛ لفَّ قطعة من القماش كانت لديه على رأسه»[3]. ويُقال إن الحسين بن علي واجه حتفه في معركة كربلاء عام (680م) دون درع على الإطلاق. وقد حذا آخرون حذوه في التحضير لشهادتهم.

وكانت السيوف هي الأسلحة الرئيسية المُستخدمة في ذلك الزمن، وكانت مستقيمة، وذات مقبض، وتُحمل على حمَّالات حول الكتف أو الخصر. وأقدم دليل على استخدام السيوف المعقوفة والقصيرة يعود إلى القرن التاسع لدى الجنود في خراسان. وقد رفعت نصوص الأدب العربي المبكر من شأن السيوف كثيراً، وأفضل السيوف كانت تأتي من الهند، تليها تلك المصنوعة في اليمن وسورية وفق الطريقة الهندية. وبالنظر إلى عدد القصص عن السيقان والأيدي والرؤوس المقطوعة؛ فإن هذه السيوف يبدو أنها كانت حاسمة في القتال. وقد بقي الآن قليل جداً من السيوف الإسلامية المبكِّرة، ولكن أوصاف هذه السيوف تتوافق مع الأوصاف المذكورة في مصادرنا من حيث كونها تبلغ سبعاً وثلاثين بوصة في الطول، وبوصتين ونصفاً إلى ثلاث في العرض، ويصل وزنها إلى ثلاثة أرطال.

---

(1) عندما قذف البيزنطيون النار الإغريقية أو «النار السائلة» على سفن أعدائهم كانت تتفجَّر على شكل لهب عند اصطدامها. ولأنه كان من المعتَقَد أن هذه النار السائلة لم يكن بالإمكان إطفاؤها، بل إنها كانت تشتعل على الماء؛ فقد ألقت الرعب والخوف في قلوب أعداء البيزنطيين. انظر: أعمال ديفيد نيكول المدرَجة في فقرة «الجهاد والتاريخ العسكري» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى» للحصول على رسومات أنجوس مكبرايد (Angus McBride) المفصَّلة للأسلحة والدروع في تلك الحقبة.

(2) كينيدي، **جيوش الخلفاء**، ص ص 169-170.

(3) غيُّوم، **حياة محمَّد**، ص ص 298-299.

وكما هو الشأن في آداب أخرى فقد كانت سيوف المشاهير تُعطى أسماء؛ فأحد أشهر سيوف محمَّد (وهو السيف الذي أخذه غنيمةً من معركة بدر) اسمه «ذو الفقار» بسبب وجود فقرات فيه (مدبَّبات أو نُتوءات)، وقد أعطى محمَّد هذا السيف لابن عمه وصهره علي بن أبي طالب الذي حارب به في غزوة أُحُد. وحسب الرواية الإسلامية فإن ذا الفقار كان يحمل أيضاً نقشاً يقول: «لن يُقتل مسلم بكافر». وفي التمثيل الرمزي والفني يُصوَّر ذو الفقار عادةً بحدَّين ربما للإشارة إلى طبيعته الأسطورية أو السحرية، وربما لإصابة عين العدو بشكل أفضل. ويُشار إلى أن السيوف الجيِّدة تُحفر عليها بعض الجمل التي تُمجِّد فضائلها الفريدة. وقد أصبح السيف ذو الفقار المذكور رمزاً مُهمّاً لعليٍّ وأعقابه، بل إن بعض الآباء ـ وخصوصاً الشيعة ـ كانوا يُسمُّون أبناءهم «ذو الفقار».

جدير بالذكر أن القتال في معظم المعارك كان يدور بين المشاة والرماة، ويعود ذلك جزئيّاً إلى الندرة العامة للخيول. على أنه من الواضح أنَّ الخيول كانت مُهمَّة بشكل حاسم عند أولئك الذين كانوا يمتلكونها، كما كانت الحال عند المكيين في غزوة أُحُد. وبسبب ندرة الخيول وأهميتها كانوا يميلون إلى اقتيادها إلى المعركة وامتطائها فقط عندما تبدأ المناوشات. كما كانت الخيول تُغطَّى بشيء لحمايتها، ولكن ليس من المعروف طبيعة غطائها في تلك المرحلة المبكرة. ونحن نعلم أنه في العصر الأموي (661 ـ 750م) استُخدم درع ثقيل من اللباد، ولكن لا يوجد دليل على أن الخيول كانت تُغطَّى بالزرد أو أي نوع من الدروع المعدنية قبل القرن العاشر. ففي هذا القرن وُجدت دروع الخيول المعدنية في التخوم البيزنطية لدى قوات البيزنطيين والمسلمين، حتى في ذلك الوقت كان ذلك نادراً. وبسبب ندرة واقيات الزرد عند الجنود نستطيع أن نفترض أن تغطية فرس بهذا الأسلوب في ذلك التاريخ المبكر كان أكثر كلفة.

وأثناء الفتوحات الإسلامية المبكرة كانت الجيوش المسلمة تستولي على خيول أكثر بكثير مما كان مُتاحاً لها في الجزيرة العربية، كما أنهم استخدموا مُعدَّات جديدة نتيجةً لمواجهاتهم. وأحد الابتكارات الرئيسية المستعارة من الفرس في أواخر القرن السابع كان الركاب الحديدي. كما صارت الركائب الجلديَّة على شكل عُقدة معروفةً في الجزيرة العربية، فقد كان الرماة على ظهور الخيل فاعلين جدّاً حتى من دون استخدام الركائب على الإطلاق. وعلى أيٍّ حال؛ فكما يذكر هيو كينيدي (Hugh N. Kennedy) فإن تبنِّي الركاب الحديدي في أواخر القرن السابع «أعطى المحارب المتطي ظهر الجواد ثباتاً أعظم، وشجَّع على انتشار استخدام الرامي الراكب،

واستبدال الخيَّالة بالمشاة ليمثِّلوا قوة مُهيمنة في أرض المعركة عند بدايات القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي»[1].

كما كانت حرب الحصار معروفة في الجزيرة العربية في القرن السابع، ولكن كما تُبيِّن غزوة الخندق فإن سكان الحجاز لم يكونوا فاعلين فيها، وكانوا يُفضِّلون القتال في العراء. فعلى سبيل المثال: بينما كانت قوات محمَّد تُحاصر الطائف (جنوب شرق مكة) بنجاح في عام (630م) بتقنيات حصار بدائية؛ لم يكن كثير من محاربيه موجودين؛ لأنهم «كانوا في جرش يتعلَّمون استخدام الدروع، والمنجنيق، وأدوات أخرى»[2]. وفي الواقع فإن أسلحة الحرب المفتوحة هي التي تُمجَّد في القصائد التي تُخلِّد انتصار محمَّد هناك؛ فإحدى القصائد تمدح «الخيول ذات الأعراق الأصيلة» و «السيوف القاطعة... التي صاغها الصُّنَّاع الهنود»، وقصيدة أخرى تمدح «الزرد الخفيف» عند المحاربين، و«سيوفهم القاطعة»، وهناك قصيدة ثالثة تمدح «الرجال العارين من الزرد... المدجَّجين بالسلاح، اللامعين بأسلحة مميتة»[3]، بينما تُمجِّد قصيدة رابعة الجَمال الآسر للدرع الطويلة التي حيثما ارتُديت تُشبه البركة اللامعة عندما تُحرِّكها الريح، وهي درع مُحاكة بمهارة تصل إلى النعال نَسَجَها داودُ وعائلةُ محرق[4].

كانت الجيوش المسلمة الأولى تُحاصر المدن، بل تتحصَّن خلف تحصينات مثل الخندق الذي حفره محمَّد في المدينة عام (627م). على أنه خلال حقبة الفتوحات، وكذلك خلال الخلافتَين الأموية والعباسية؛ فضَّل كثيرون القتال في العراء، وكانوا يرون أن القتال من خلف جدران كان يضيِّق المجال أمامهم. بل إن آخرين رأوا أن احتماءهم بالجدران أمرٌ يقدح في المروءة. وعندما قامت الجيوش الإسلامية الأولى بالاستخدام الفعلي لآليات الحصار وتقنيات حرب الحصار الأخرى كان ذلك ضدَّ القِلاع غير المسلمة على طول التخوم، مع أنه كان هناك حصاران لبغداد في القرن التاسع خلال الحرب الأهلية بين ابنَي هارون الرشيد (حكم بين 786 ـ 809م): الأمين (حكم 809 ـ 813م) والمأمون (حكم 813 ـ 833م)[5].

---

(1) كينيدي، **جيوش الخلفاء**، ص 173.

(2) غيُّوم، **حياة محمَّد**، ص 587.

(3) يشير المؤلف هنا إلى قصيدة حسان بن ثابت – رضي الله عنه – التي منها:
شُمُّ العرانينِ أبطالٌ لبوسُهُم   من نَسْجِ داودَ في الهيجا سرابيلُ   (المترجم).

(4) المصدر نفسه، ص587، 588، 591، 592. وعائلة محرق تشير إلى عمرو بن هند حاكم الحيرة غرب الفرات في جنوب العراق. وكان داود أول من علَّمه الله مهارات صناعة الحديد: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ﴿١٠﴾ أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ ۖ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (سورة سبأ، آية 10، 11).

(5) كينيدي، **جيوش الخلفاء**، ص 183.

النساء والحرب في التاريخ الإسلامي المبكر:

كان وجود النساء في المعارك مُتكرِّر الحدوث في الجزيرة العربية في القرن السابع. وفي حين أن النساء أنفسهن كنَّ يحملن السلاح في بعض الأحيان؛ إلا أنهن كُنَّ في العادة يقمن بدور الصوت الأخلاقي للقبيلة، فيقرعن الدفوف والطبول لإثارة حماس رجالهن في المعركة.

فعلى سبيل المثال: يُسجِّل ابن إسحق أنه قبل غزوة أُحُد كان القائد المكي أبو سفيان يسعى إلى تشجيع رجال بني عبد الدار على الذهاب إلى المعركة قائلاً :

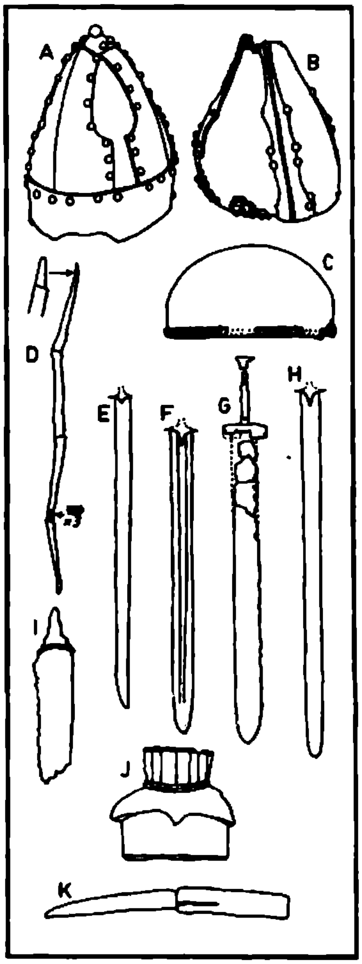
«يا بني عبد الدار، إنكم قد وَلِيتم لواءنا يوم بدر فأصابنا ما قد رأيتم، وإنما يؤتى الناس من قِبَل راياتهم؛ إذا زالت زالوا، فإمَّا أن تكفُونا لواءنا، وإما أن تخلُّوا بيننا وبينه فنكفيكموه»[1].

وغنيٌّ عن القول إن بني عبد الدار تحمَّسوا بسبب مضمون كلمات أبي سفيان، وقبلوا تحدِّيه باندفاع. ثم يذكر ابن إسحق أن زوجة أبي سفيان هند بنت عتبة والنساء اللواتي كنَّ معها وقفن وحملن دفوفهن وقرعنها لاستثارة الرجال للمعركة، وكانت هند تستثيرهم بالأبيات الآتية:

ويهاً بني عبد الدار
ويهاً حماةَ الأَدبار
ضرباً بكل بتَّار!
إن تُقبلوا نُعانق
ونفرش النمارق
أو تدبروا نفارق
فراق غير وامق[2].

وكانت هند معنيَّةً - على وجه الخصوص - بأن يهزم المكيون قُوَّات محمَّد في غزوة أُحُد؛ لأن أباها عتبة بن ربيعة - الذي لم يجد له خوذةً [يوم بدر] - وأخاها الوليد بن عتبة كانا اثنين من الأبطال المكيين الذين قتلهم حمزة وعلي في بدر في الربيع الفائت. وحسب ابن إسحق فقد كان هناك عبد حبشي اسمه وحشي، وكان ماهراً في استخدام الحربة، فعَرَضت هند عليه حرِّيَّته مقابل حياة حمزة. وقد حقَّق وحشي شروط الصفقة في أُحُد عندما اخترقت حربته جسد حمزة وخرجت من بين

الأدوات الحربية الإسلامية الأولى. المصدر: ديفيد نكول، اليرموك 636م، ص41.



(1) غيُوم، حياة محمَّد، ص 374.

(2) المصدر نفسه. ليسيستراتا مسرحيةٌ للمؤلف المسرحي أرسطوفانيس، فيها أقنعت نساء أثينا القديمة أزواجهن بوقف الحرب في الجزر البيلوبونيزية (Peloponnesia) بمنع الجنس عنهم.

ساقيه[1]، فمشى حمزة متمايلاً نحو وحشي، ثم سقط على الأرض ميتاً.

وتُوضِّح الغزوة إحدى طريقتَين إضافيَّتَين دخلت النساء فيهما الحرب في الجزيرة العربية في الحقبة الإسلامية المبكرة؛ فبعد المعركة قامت هند ونساء مكِّيات أخريات بالتمثيل بأجساد أصحاب محمَّد (فهم الأعداء الذين قتلوا أقرباءهن) وجدعن آذان القتلى وأنوفهم، واتَّخذن منها حليّاً وخلاخيل يتزيَّنَّ بها. وقد أعطت هند زينتها لوحشي تقديراً لثأره لموت أبيها، كما أخرجت كبد حمزة ولاكتها ثم مجَّتها لأنها لم تستطع مضغها[2]. وفي الوقت نفسه، وبين الأشلاء المقطَّعة والمحاربين الجرحى؛ كانت النساء المسلمات يعتنين بأقاربهن الجرحى، كما فعلت ابنة محمَّد فاطمة التي اعتنت بأبيها وجرحى مدنيين آخرين. ويُصوَّر سُلوك هند عادةً على أنه وثني وثأري، في حين يُصوَّر سلوك فاطمة على أنه إسلامي تعاطفي.

وقليلاتٌ من النساء في المعارك في المرحلة الإسلامية المبكرة ممَّن يُذكَرن أكثر من عائشة بنت أبي بكر[3]، التي كانت ابنة صديق محمَّد المقرَّب أبي بكر؛ الخليفة الأول. وكانت مخطوبةً لمحمَّد في سن التاسعة، وهي الوحيدة من أزواجه التي لم تكن ثيباً عندما تزوَّجها، وهذه فضيلة كانت تُذكِّر بها ضرائرها كثيراً[4]. كما أنها اتُّهمت بالزنا عندما كانت في الرابعة عشرة، ولكنها بُرِّئت بالتدخُّل الإلهي. وأخيراً؛ بسبب قرب عائشة من محمَّد فهي من أهم رواة الحديث عن تعاليم محمَّد وسلوكه. وعلى الرغم من أنها حظيت باحترام كونها ناقلةً للأحاديث عن زوجها؛ فإن المواقف حيال عائشة كانت مبهمة في القرون الوسطى، وما زالت كذلك إلى اليوم، وسبب ذلك - إلى حدٍّ كبير - أنها كانت الشخصية الرئيسية في الجانب الخاسر من الحرب الأهلية الأولى (الفتنة) التي جرت عقب اغتيال الخليفة الثالث عثمان، وعارضت تولِّي علي بن أبي طالب الخلافة.

وأفضل مثال على معارضة عائشة هو مشاركتها في حرب الجمل عام (656م). ويمكن النظر إلى وجودها هناك على أنه مثالٌ لامرأةٍ تُحرِّض رجال قبيلتها على النصر. وبدلاً من ضرب الدف كانت عائشة هناك فوق جملها في هودج مغلق، وقد وقع حول جملها أعنف القتال (ومن هنا جاء اسم المعركة). وفي النهاية انتصرت قُوَّات علي في ذلك اليوم، وقُتل اثنان من حلفاء عائشة هما طلحة والزبير،

(1) لا يُتَصَوَّر انطلاق الحربة بشكل أفقي إلى جسد الحمزة - رضي الله عنه - ثم خروجها بشكل شاقولي من بين ساقيه! (المترجم).

(2) غيُوم، حياة محمَّد، ص 385.

(3) لم تشارك أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها- في أي معركة سوى في معركة الجمل، وكان حضورها رمزيّاً ولم تشارك في قتال فعلي. وقد شارك قبلها عدد من الصحابيات في المعارك الإسلامية الأولى في القتال والدفاع عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو في تضميد الجرحى. (المترجم).

(4) بل ذكرتْ ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وليس (كثيراً). (المترجم).

وأبقى عليٌّ على حياة عائشة، ولكنها أمضت بقية عمرها في بيتها بالمدينة، تروي الأحاديث بهدوء عن زوجها[1].

ولأن عائشة لم تكن المرأة الوحيدة الموجودة في معركة الجمل، ولأن المصادر تُشير إلى وجود نساء أخريات في معارك لاحقة كذلك؛ فإن ما أثار استياء المعلِّقين اللاحقين لم يكن حقيقة وجود النساء في ذلك اليوم، بل ما أثار استياءهم هو أن عائشة ـ زوجة محمَّد ـ أدخلت نفسها في سياسة الخلافة، وانتهكت الأمر القرآني بأن على زوجات محمَّد أن يبقين في بيوتهن (الأحزاب: 28 ـ 34). وكما تُوضِّح دينيس إيه سبيلبرج (Denise A. Spellberg) فإن كثيراً من المعلِّقين اللاحقين استخدموا تورُّط عائشة في معركة الجمل للقول بأن على النساء ألاَّ يُشاركن في حياة المجتمع السياسية[2]، بل إن بعض الطروحات يُصوِّر عائشة على فراش موتها وهي تعترف بخطأ فعلها، وتُعبِّر عن ندمها على المشاركة في معركة الجمل.

فزبيدة ـ زوجة الخليفة العباسي هارون الرشيد (حكم من 786 ـ 809م) ـ رفضت أن تتدخَّل بعد أن قُتل ابنها الخليفة الأمين (حكم بين 809 ـ 813م) في الحرب الأهلية مع أخيه غير الشقيق المأمون (حكم بين 813 ـ 833م)[3]. وفي أيلول (سبتمبر) عام (813م)، بعد أن صحا سُكَّان بغداد ليجدوا رأس الأمين معلَّقاً على سور المدينة؛ حُرِّضت زبيدة على اتِّباع مثال عائشة للثأر لابنها في المعركة. وحسب المسعودي (توفي عام 956م) فقد أجابت بالرفض قائلةً: «ما الذي تفعله نساء المؤمنين بطلب الثأر والنزول إلى ساحة الحرب بين المحاربين»، ثم انسحبت في حداد عميق[4].

---

(1) للحصول على عدة طروحات حول معركة الجمل انظر: الطبري، **تاريخ الطبري**، مجلد 16؛ **المجتمع منقسماً** (The Community Divided)، ترجمة: أدريان بروكيت (Adrian Brockett) (ألباني: 1997م).

(2) لتحليل واسع النطاق لعائشة في الأدب الإسلامي في القرون الوسطى انظر: دينيس إيه سبيلبيرج، **السياسة والجنس والماضي الإسلامي: إرث عائشة بنت أبي بكر** (Politics، Gender، and the Islamic Past: The Legacy of ʻA'isha bin Abi Bakr) (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م). وانظر أيضاً الدراسة المبكرة لنابيا أبوت (Nabia Abbott)، **عائشة، محبوبة محمَّد** (ʻA'isha: The Beloved of Muhammad) (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1942م).

(3) حول الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون انظر: الطبري، **تاريخ الطبري**، مج 31؛ **الحرب بين الإخوة**، ترجمة: مايكل فيشباين (ألباني: 1992م). وانظر أيضاً: هيو كينيدي، **الخلافة العباسية المبكرة** (The Early Abbasid Caliphate) (لندن: 1981م)، ص ص135-136؛ والطيب الهبري (Tayeb El-Hibry)، **إعادة تفسير التأريخ الإسلامي: هارون الرشيد وقصة الخلافة العباسية** (Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م)، ص ص59-94.

(4) سبيلبيرج، **السياسة والجنس والماضي الإسلامي**، ص 138.

ولأن زُبيدة كانت زوجة الخليفة العباسي، وعلى الرغم من ذلك فقد تبنَّت مع بداية القرن التاسع (على الأقل ـ حسب المسعودي ـ بعد ذلك بقرن) فكرة أن المسلمة الجيِّدة لا يجدر أن يكون لها أيُّ صلة بالحرب أو السياسة. وبالطبع هناك نساء أدَّيْنَ بالفعل أدواراً عامَّة وسياسية مُهمَّة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، ولكنهن كنَّ حالات استثنائية إلى حدٍّ بعيد.

العبودية العسكرية.. دستور المماليك:

مع بداية القرن التاسع حلَّ سلاح الفرسان محلَّ المشاة بوصفه قوة مهيمنة في أرض المعركة في العالم الإسلامي، وظلَّت وحدات المشاة تُستخدم بصورة ناجعة، ولكن الفارس الرامي كان ـ وظلَّ ـ لُبَّ أيِّ قُوَّة قتالية ناجعة. ومع بداية هذا القرن أيضاً تأسست مؤسسة المماليك لتكون سبيلاً لتجنيد وحدات الفرسان النخبويَّة التي تتألف من قدر كبير من الفرسان الرماة، ممَّن استُعبدوا وهم صبيان ونشؤوا في مهنة السلاح.

وهناك أدلة على أن بعض المماليك من أصول إيرانية كانوا يُستخدمون في الحقب الأموية المتأخِّرة والعباسية المبكرة، ولكن يرجع الفضل في إنشاء القوات المملوكية الكُفْؤة الأولى إلى الخليفة العباسي المعتصم (حكم بين 833 ـ 842م) بتشجيع من أخيه المأمون (حكم بين 813 ـ 833م)[1]. وقد اشترى بعض مماليكه من أسواق العبيد ببغداد، وزوَّده السامانيون (Samanids) في سمرقند ببعضهم الآخر، وكانوا بصورة رئيسية من الأتراك على طول تخوم آسيا الوسطى. ومع نهاية حكم المأمون كان لدى المعتصم قُوَّة مشكَّلة من ألف جندي شديدي الولاء له، وهو قائدهم

(1) حول النظام المملوكي بشكل عام انظر: آر ستيفن همفريز، مفردة مملوك في: **قاموس العصور الوسطى** (The Dictionary of the Middle Ages) (نيويورك: 1982-1989م)، 8: 68-69؛ ديفيد أيالون (David Ayalon)، مفردة مملوك في: **موسوعة الإسلام** (Encyclopaedia of Islam)، طبعة جديدة، 12 مجلداً (ليدن: بريل، 1954-2004م)، 6: 314-21؛ وروبرت إيروين (Robert Irwin)، **الشرق الأوسط في العصور الوسطى: السلطنة المملوكية المبكرة 1250-1382م** (The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382) (كاربونديل، 1986م)، ص 1-25. لنظرة عامة واسعة لنُخَب العبيد في التاريخ الإسلامي انظر: **المقالات في كتاب نُخب العبيد في الشرق الأوسط وإفريقية: دراسة مقارنة** (Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study)، تحرير: ميورا تورو (Miura Toru) وجون إدوارد فيليبس (John Edward Philips)، (نيويورك: 2000م). أكملُ قائمة بالمراجع عن المماليك في التاريخ الإسلامي هي قاعدة البيانات البحثية للمصادر الأولية والثانوية المسمَّاة Mamluk Bibliography Online؛ وهي مشروع قائم لمركز جامعة شيكاغو لوثائق الشرق الأوسط: http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mid-east/ mamluk/.

أو أستاذهم. وقد تمكَّن المعتصم من استخدامهم لإقناع المأمون بالتخلِّي عن تولية ابنه وتسميته خليفةً له. وعندما مات المأمون في حملة ضدَّ البيزنطيين عام (833م) أصبح المعتصم الخليفة على الرغم من المُعارضة الكبيرة من أولئك الذين كانوا أصحاب حظوة في النظام السابق.

ويُمثِّل مماليك المعتصم ـ الذين كان معظمهم من الأتراك ـ تغيراً رئيسياً في البناء العبَّاسي العسكري، إذ لم يعد الجيش مُؤلَّفاً في جُلِّه من رجال تمتدُّ أصولهم إلى الجزيرة العربية. وبدلاً من ذلك أصبح الجيش مقتصراً على الأقلِّيَّات العرقيَّة؛ مثل: الأتراك، والبربر، والأرمن، والديلم، وآخرين مُجنَّدين من أطراف الإمبراطورية. بل إن المعتصم بنى مدينة جديدة لسكن قُوَّاته سمَّاها سامرَّاء. وقد أصبحت سامرَّاء ـ التي تبعد ثمانين ميلاً شمالي بغداد على نهر دجلة ـ عاصمةً للعباسيين إلى أواخر القرن التاسع. وقد بدأت الدراسات بإلقاء الضوء على هذه المرحلة المبكِّرة الحاسمة، ولكننا عرفنا كثيراً عن هذه المؤسسة من تمثُّلاتها اللاحقة[1].

لكن من هم المماليك؟ ومن أين أتوا؟ وكيف تدرَّبوا؟ وماذا كانوا يفعلون؟

كما هي الحال مع أي مؤسسة بقيت قروناً فإن هناك طرائق كثيرة للإجابة على هذه الأسئلة؛ فحتى تعريف المملوك أمر محيِّر؛ إذ ليس كل الموصوفين بأنهم مماليك كانوا في الواقع أشخاصاً مُستَعبَدين. وعلى وجه العموم فإن المملوك حتى بعد أن يُحرَّر يُشار إليه بمصطلح مملوك. وهناك آخرون ممن لم يُستَعبَدوا قطُّ كانوا جزءاً من قوات النخبة، وكان يُشار إليهم في المصادر بأنهم مماليك أيضاً.

وسنحاول في السطور الآتية الإجابة على الأسئلة السابقة، موضِّحين أهمية مؤسسة المماليك، إضافةً إلى إبراز إسهام الفارس الرامي ذي الأصول الوسط آسيوية في تاريخ العالَم الإسلامي في القرون الوسطى.

ومع أن كلمة «مملوك» كلمة عربية معناها «شخص يملكه أحد»؛ إلا أنها غالباً ما تُستَخدَم مصطلحاً فنيّاً يدلُّ على نوع خاص من العبودية العسكرية، الهدف منه

(1) انظر تحديداً: ماثيو جوردن (Matthew Gordon)، **كسر ألف سيف: تاريخ الجيش التركي في سامرَّاء 200-275هـ/ 815-889م** (The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military in Samarra200-275/815-889) (ألباني: 2001م)، الذي يحاور دراستَين سابقتَين: باتريشيا كرون، **عبيد على الخيول: تطور الدولة الإسلامية** (Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity) (نيويورك: 1980م)، ودانييل بايبس (Daniel Pipes)، **جنود الإسلام العبيد: نشوء النظام العسكري** (Slave Soldiers of Islam: The Genesis of a Military System) (نيوهيفن: 1981م).

إنتاج قوَّة نخبويَّة من المحاربين الفرسان. فكلمتا «عبد» و«خادم» تُستخدمان بشكل عام لوصف عاملي الحقول وخدم البيوت؛ ما يستدعي صوراً من العبوديَّة والخدمة تُشبه - إلى حدٍّ بعيد - تاريخ العبوديَّة في مجتمعات العبودية الزراعية في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية. بل إن هناك أدلَّة كثيرة على أن صور سوء المعاملة التي تُمارَس مع العبيد في الولايات المتحدة الأمريكية كانت تُمارَس أيضاً مع عاملي الحقول وخدم البيوت في التاريخ الإسلامي.

غير أن الرجل الذي استُعمل في العالم الإسلامي في القرون الوسطى وهو صبي صغير، ونشأ في مهنة حمل السلاح؛ يُوصف بأي شيء عدا كونه مهاناً. بل إن المماليك خدموا في عدد من الوظائف المهمَّة نيابةً عن الحاكم مثل كونهم: مرافقين شخصيين، وسقاة، وضباطاً معنيِّين بالاهتمام بخيول الحاكم وصقور صيده وتدريبها، بل صاروا حكاماً إقليميين. إضافةً إلى ذلك فإن المرء المملوك يكون في موقع مميَّز بما يفتح الأبواب لكثير من فرص الثراء والمكانة الرفيعة في المجتمع، بل والوصول إلى أعلى المناصب في النظام. ويبدو أنه منذ القرن التاسع إلى الحادي عشر لم يكن لازماً على المملوك الذي ارتقى إلى هذه المناصب الرفيعة أن يكون مُحرَّراً، أما بعد ذلك فكان الأكثر شيوعاً أن يكونوا مُحرَّرين.

وإذا كانت الطريقة المفضَّلة لتطوير قواتٍ مملوكيَّة هي شراء الصبيان وتدريبهم في تكتلات منعزلة عن بقية المجتمع على علوم الفروسيَّة والحرب والدين؛ فإن بعض البالغين كانوا يُدمجون في الكتائب المملوكية، خصوصاً خلال السنوات المبكِّرة من إنشاء المؤسسة. وحسب الشرع الإسلامي فإن الشخص الحرّ يمكن أسره في حالة واحدة؛ وهي أن يكون غير مسلم ويقطن خارج دار الإسلام؛ أي في دار الحرب. ومن هنا فقد كان يجري تجنيد الأسرى العسكريين من شعوب تعيش في تخوم دار الإسلام، مثل: أبناء شبه الصحراء الإفريقية، والأوروبيين الشرقيين، واليونانيين، والأرمن، والشركس، والهنود.. وغيرهم. لكن الطريقة المفضَّلة هي شراء الصبيان على طول تخوم آسيا الوسطى شمال نهر جيحون، وكان يُنظَر إلى هؤلاء الصبيان بشكل عام على أنهم أتراك، ولكن كثيرين منهم لم يكونوا من العرق التركي بالمعنى الحديث للكلمة، إلا أن مصطلح التُّرك كان يُوظَّف لاختزال الإشارة إلى أيِّ شخص متنقل رعوي قادم من سهوب آسيا الوسطى.

وكانت تلك السهوب بمنزلة مستودع لكثير من الأنظمة في العالَم الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ فقد أخذ العثمانيون (حكموا بين عام 1300 - 1923م) غير المسلمين من روسيا المجاورة ومنطقة القوقاز، غير أنهم نفَّذوا أيضاً سياسةً كانت

مختلفة بوضوح عن الممارسة التقليدية في ابتياع العبيد، ففي أواخر القرن الرابع عشر فرضوا ضريبةً غريبةً على رعاياهم الذين كان معظمهم مسيحيين بلقانيين، وكانت تقضي بتسجيل الأطفال المسيحيين في خدمة السلطان. وهذه الضريبة التي كانت تُسمَّى الدفشرمه (devshirme) أنتجت قوات الجيش الانكشاري النخبوية، إضافةً إلى كثير من موظفي المراكز العليا في الدولة في النظام العثماني، حتى إن بعض العائلات المسلمة في البلقان قدموا أطفالهم على أنهم مسيحيون حتى يمكنهم الاستفادة من هذه الفرص عالية المكانة والمربحة[1].

ومنذ البداية كان لشراء الأطفال الأتراك ثلاث مُميِّزات على الأقل عند سيِّدهم؛ أولاً: بالنظر إلى ارتفاع نسبة وفيات الأطفال في عصر ما قبل التطعيم في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ فإن شراء الأطفال في سنٍّ صغيرة كان ببساطة استثماراً سيئاً، ولكن بمجرد أن يبلغ الصبي سنَّ العاشرة أو الثانية عشرة يكون قد تجاوز أمراض طفولته، وكوَّن مناعات جيدة، وأصبح ـ على الأرجح ـ مهيَّأ لأنْ يعيش حياة طويلة وصحيَّة نسبيّاً. ثانياً: لأن هؤلاء الصبيان أُخذوا من بيوتهم وعائلاتهم في سنٍّ صغيرة فقد كانوا مستعدِّين لنوع التدريب المصمَّم لإنتاج القوَّة النخبويَّة من المحاربين الفرسان بدرجة عالية من روح الجماعة والولاء الشديد لسيِّدهم. أخيراً: يُعتقد ـ على نطاق واسع في ذلك الوقت ـ أن الأتراك بطبيعتهم قساة ومخلصون، ولكنهم أيضاً فرسان ورماة متفوِّقون؛ لذا، وبما أن الهدف هو إنتاج محاربين فرسان نخبويين؛ فإن شراء الصبيان الأتراك الماهرين في الفروسية والرماية في سن العاشرة أو الثانية عشرة كان سياسة عملية، ووفَّر على السيِّد جهداً وتكلفة مهمَّين من حيث التدريب الأساسي في المهارات الضرورية.

وفي مقالة «مناقب الترك»[2] ذكر الجاحظ (777 ـ 869م) ـ الكاتب المتنوِّع الثقافة من القرن التاسع ـ أن المعتصم كان يعرف ما يفعل عندما جَنَّد الأتراك؛ فللأتراك أربع أعين (اثنتان في المقدمة، واثنتان في المؤخرة) فهم خبراء في حبل الوهق[3]، وصيادون بارعون، وماهرون في كل جوانب الفروسية. وكذلك فهم يستطيعون تحمُّل ظروف الطقس القاسية، كما أنهم رماة ممتازون يستطيعون رماية أسهمهم، وخيولهم تجري بالسرعة القصوى في أيِّما اتجاه. إضافةً إلى ذلك فإن

---

(1) انظر: في إل ميناج (V. L. Ménage)، مفردة "Devshirme" في: **موسوعة الإسلام**، طبعة جديدة، 2: 210-13.

(2) تشارلز بيلات (Charles Pelatt)، مترجم: **حياة الجاحظ وأعماله** (The Life and Works of al-Jahiz) (بيركلي: 1969م)، ص ص91-97.

(3) وهو حبل في طرفه عقدة (أنشوطة)، يُستعمل لاقتناص الخيل و الأبقار. (المترجم).

«التركي هو في الوقت نفسه راعٍ، وعروس، ومدرِّب، وبائع خيول، وبيطري، وراكب. باختصار: هو فريق مكوَّن من رجل واحد»[1]. كما أن الأتراك يحملون قوسين أو ثلاثاً وكل شيء قد يحتاجون إليه على خيولهم، ويستطيعون الركوب أياماً، وينامون على السرج، ويستبدلون الخيول وهي تجري بسرعة عدو قصوى، وعلى مدى حياتهم يُمضون وقتاً على السرج أطول مما يمضونه مشياً على الأرض. ونقلاً عن الجاحظ فإن الأتراك في الحرب يُقابلون الإغريق في الفلسفة، والصينيين في الصنعة. والجاحظ يُمارس هنا شيئاً من المبالغة، على الأقل في ما ذكره عن العيون الأربع، ولكن مقالته تنقل بصورة شديدة بلاغة المعتقد السائد بأنه لا يُوجد فارس أفضل من التركي.

وبما أن مجتمعات الخيول لم تكن موجودة في شبه صحراء إفريقية؛ فقد كان الأسرى العسكريون المجنَّدون هناك لصالح الأنظمة الشمال إفريقية يُستخدمون في مهمَّة المشاة، ويُشار إليهم على أنهم عبيد، بينما المملوك مصطلح يخص الفرسان. فليس غريباً أن الجاحظ (الذي ربما كانت عائلته من أصل شرق إفريقي) كان لديه شيء كثير يقوله عن إفريقيّي شبه الصحراء. وعلى النقيض من مقالته عن الأتراك لم يتحدث الجاحظ عن السود بوصفهم ينتمون إلى عرق محارب في مقالته «فخر السودان على البيضان»[2]، ولكنه ذكر أفعال كثير من الأفراد السود في التاريخ العسكري الإسلامي المبكِّر؛ مثل «وحشي» وهو العبد الحبشي الذي لم يقتل حمزة عمَّ محمَّد بحربته فحسب؛ بل إنه بعد تحوُّله إلى الإسلام استخدم الحربة نفسها في قتل مُسيلمة؛ أحد مدَّعي النبوة الذين ظهروا في الحقبة اللاَّحقة لحياة محمَّد[3].

وعند الحديث بالتحديد عن تفوُّق السود عرقيّاً أكَّد الجاحظ صفات أخرى غير القدرة العسكرية؛ «فهناك اتِّفاقٌ عامٌّ على أن الكرم ليس شائعاً ولا مُتجذِّراً عند أيِّ شعب مثلما هو عند السودان؛ فهذه سمة نمطية من النُّبل»[4]. إضافةً إلى ذلك ألحَّ الجاحظ على أن الشعب الأسود له حسٌّ طبيعيٌّ بالوقع الموسيقي والرقص وإيقاع

(1) المصدر نفسه، ص94.

(2) جيم كولفيل (Jim Colville)، مترجِم: **الصحو والبهجة: مختارات من الكتابات القصيرة للجاحظ** (Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz) (لندن: 2002م)، ص ص25-52.

(3) للوصول إلى المقولة التي تُعزى إلى وحشي: «إذا قتلته [يقصد مسيلمة] فقد قتلتُ أفضل رجل بعد الرسول [حمزة]، وقتلت أيضاً شرَّ رجل [يقصد مسيلمة]» انظر: غيُّوم، مترجم: **حياة محمَّد**، ص377. وانظر رواية مختلفة قليلاً عند كولفيل، مترجِم: **الصحو والبهجة**، ص 27. لا يدرج تشارلز بيلات هذه المقولة في ترجمته المتصرفة لمقالة الجاحظ في كتابه: **حياة الجاحظ وأعماله**، ص ص195-198.

(4) كولفيل، **الصحو والبهجة**، ص 35.

الطبول[1]. وفوق هذا ـ حسبما يقول الجاحظ ـ فإن السود بطبيعتهم مُغنُّون بشكل أفضل وأجسامهم أقوى. وبصورة عامة هم أكثر سعادة وتوفيقاً من البيض. وتُوضّح مقالة الجاحظ أن بعض الصور النمطيَّة حول إفريقيِّي شبه الصحراء الإفريقية قد سبق تجارة العبيد الإفريقيين عبر المحيط الأطلسي، مع أن الجاحظ عدَّد هذه السمات دليلاً على تفوُّق السود لا على أنها دليل نقصهم.

وإضافةً إلى مهارتهم العسكرية وفروسيتهم كان المماليك الأتراك مشهورين بجَمالهم، وهو ما ساعدهم على أن يكونوا وصفاء، ومرافقين شخصيين، ورفاق فراش في بعض الأحيان[2]. وكان يُنْظَر إلى الإماء التركيات بتميزهنَّ بوصفهن مغنيات وجَوار. ونتعلَّم من الجغرافي ابن حوقل الذي اشتُهر عام (943م) كيف أن الناس كانوا مُستعدِّين لدفع المال لأفضل المماليك الأتراك - ذكوراً وإناثاً ـ في القرن العاشر:

> **أثمن المماليك هم أولئك الآتون من أرض الترك. من بين كل المماليك العالم لا يوجد مثيلٌ لهم، ولا يوجد من يقرب منهم في القيمة والجَمال؛ فكثيراً ما أرى صبيّاً عبداً يُباع في خراسان بثلاثة آلاف دينار، والإماء التركيات يُبَعْنَ بثلاثة آلاف دينار. في كل مناطق الأرض لم أرَ صبيّاً عبداً أو أمَةً بهذه القيمة، لا من اليونان ولا أيّ مولود في العبودية[3].**

وكان المماليك عادةً ينظرون إلى سيِّدهم على أنه أب، وكان من الطبيعي أن يشعر السيِّد بصلة قرابة مع مماليكه، ويجعلهم ورثته. وحتى المملوك المحرَّر يظل ولاؤه لسيِّده قويّاً، بحكم أنه ـ على الرغم من تحريره ـ يبقى جزءاً من عائلة السيِّد. وإضافةً إلى علوم الحرب فقد كان يجري تعليم المماليك علوم الدين الإسلامي، وكثيرون منهم

---

(1) المرجع نفسه.

(2) إيفريت كيه روسون (Everett K. Rowson)، مقالة «قصتان من الشذوذ الجنسي من الأدب المملوكي: قصة الصفدي لوعة الشاكي وقصة ابن دانيال المتيَّم» (Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: Al-Safdi's Law'at al-shaki and Ibn Daniyal's al-Mutayyam) في كتاب **الشذوذ في الأدب العربي الكلاسيكي** (Homoeroticism in Classical Arabic Literature)، تحرير: جيري دبليو رايت (Jerry W. Wright) وإيفريت كيه روسون (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1997م)، ص ص 158-191. انظر أيضاً: روبرت إيروين، «علي البغدادي ومتعة الجنس المملوكي» (Ali al-Baghdadi and the Joy of Mamluk Sex) في كتاب **تاريخ مصر الإسلامية: 950-1800م** (The Historiography of Islamic Egypt, c. 950-1800)، تحرير: هيو كينيدي (ليدن: أبريل، 2001م)، ص ص45-57.

(3) مقتَبَس من: كليفورد إي بوزورث (Clifford E. Bosworth)، **الغزنويون: إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران 994-1040م** (The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040) (بيروت: 1973م)، ص 209.

كانوا يتعلَّمون العربية، بل إن بعضهم كان يتعلم القراءة والكتابة كذلك. وإحدى نقاط قوَّة نظام المماليك أنه أنتج قوَّات فروسيَّة ممتازة شديدة الولاء فيما بينها، إضافةً إلى وفائها لسيِّدها.

وقد ثبت أن هذه القوة سببٌ للضعف؛ لأن الولاء الذي شعر به المملوك نحو سيِّده لم يكن دائماً ينتقل إلى أولاده عند موته، فإذا كان السيِّد هو مَن صنع المملوك فإن المملوك هو الذي صنع الابن. وهناك مثال واضح على هذا: لقد قامت بعض القوات التركية العباسية باغتيال الخليفة المتوكِّل في كانون الأول/ ديسمبر عام (861م) لأنهم شعروا بأنهم فقدوا مكانتهم المتميزة التي كانت لهم عند والده المعتصم.

وعقب اغتيال المتوكِّل ظهر عدد من الدول الصغيرة في شمال إفريقية، وفي إسبانيا إلى الغرب، وفي إيران وما هو أبعد منها إلى الشرق. وبعض هذه الدول أعلن الاستقلال التامَّ عن العباسيين، في حين ظلت بعض الدول الأخرى تُقدِّم نفسها على أنها تابعة. واستخدم كثير من الدول التي كانت على الأطراف المماليكَ كذلك، وكان السامانيون أكثر لفتاً للنظر في ما وراء النهر (819 ـ 1005م)، وهم الذين اشترى منهم المعتصم مماليكه، وكذلك الغزنويون في شرق إيران وأفغانستان (994 ـ 1040م) الذين كانوا مماليك تحت حكم السامانيين.

وقد استُخدم بعض المماليك الأتراك في شمال إفريقية وإسبانيا أيضاً، كما أن الفاطميين الشيعة الإسماعيليين ـ الذين قدَّموا أنفسهم على أنهم الخلفاء الحقيقيون لشمال إفريقية (909 ـ 969م) وأتوا إلى السلطة بمساعدة رجال القبيلة البربرية المحلية كُتامة من جبال الأطلس الصغير في شرق الجزائر ـ استخدموا هم أيضاً المماليك الأتراك بعد أن انتقلوا إلى القاهرة عاصمتهم الجديدة (969 ـ 1171م). ولكنهم اعتمدوا بشكل أساسي على برابرة كُتامة، إضافةً إلى قوَّات شبه الصحراء الإفريقية والقوات الأرمنية. وكان الوزير الأرمني بدر الجمالي ـ على وجه التأكيد ـ أحد أشهر هؤلاء، وكان هو الحاكم الفعلي للدولة الفاطمية (1074 ـ 1094م) عندما كان وزيراً للخليفة الفاطمي المستنصر (حكم بين 1036 ـ 1094). وفي عام (945م) قام البويهيُّون ـ وهم جماعة من جنود النهب الشيعة من الديلم على الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين – باحتلال بغداد، ووضعوا الخلفاء العباسيين تحت الإقامة الجبرية، وحكموا نيابةً عن العباسيين، وطوَّروا كتائبهم المملوكية الخاصَّة بهم.



السلاجقة والمماليك عشية الحروب الصليبية:

اكتسب التحوُّل العرقي داخل الجيش العباسي ـ الذي بدأ بتجربة المعتصم المملوكية التركية في بواكير القرن التاسع ـ تسارعاً أعلى في أواخر القرن العاشر بهجرة محاربي القبائل الرعويَّة التركية المسلمة (التركمان) إلى المناطق الشرقية من الخلافة. وكان السلاجقة أحد أقسام هؤلاء التركمان، ويقودهم طغرل بك وشقيقه الأصغر جغري بك. وكما لاحظنا في الفصل الأول فقد هَزَمَ السلاجقةُ الغزنويين في معركة دندنقان عام (1040م) في أفغانستان، وأسسوا لأنفسهم دولة في أفغانستان وشرق إيران. ثم ترك طغرل لأخيه جغري إدارة أراضي العائلة في الشرق، بينما حوَّل انتباهه إلى الغرب، محتلاً بغداد عام (1055م)[1].

وقد رأى طغرل وخلفاؤه في وقت مبكر أنهم إن أرادوا إدارة مجتمع مدني وزراعي مُرفَّه في العراق وإيران فإنهم يحتاجون إلى جيش ملتزم؛ ولهذا قام السلطان ألب أرسلان (حكم بين عامي 1063 ـ 1073م) ـ خليفة طغرل ـ بمتابعة سياسة عدائية تقضي باستبعاد التركمان الاستقلاليين بشكل عنيف، وإحلال مماليكه محلهم، أو (الغلمان) كما كان السلاجقة يُسمُّونهم، ولكن لا يستطيع أي نظام أن يعتمد كليّاً على كتائب المماليك. من هنا فقد كان جُلُّ قوات الكتائب في العالم الإسلامي في القرون الوسطى يتكوَّن من وحدات غير نظاميَّة تُركيَّة وغير تُركيَّة من الفرسان والمشاة والرماة. بل إن نظام المُلك (توفي عام 1092م) دافع بقوة في كتابه (سِيَر الملوك) عن فكرة أن الجيش الأكثر فاعلية لا بدَّ من أن يتكون من قوات من أعراق مختلفة، لأنه «عندما تكون القوات من عرق واحد تبرز المخاطر؛ فهم يفتقدون الحماسة، ويميلون إلى الفوضى»[2]. وكما هي الحالة عادةً في عمل نظام المُلك؛ فإن محمود الغزنوي (حكم بين عامَي 998 ـ 1030م) وضع مقياس الجودة بتوظيفه «قوات من أعراق مختلفة؛ مثل الترك، والخراسانيين، والعرب، والهنود، إضافةً إلى رجال من الغور والديلم»[3].

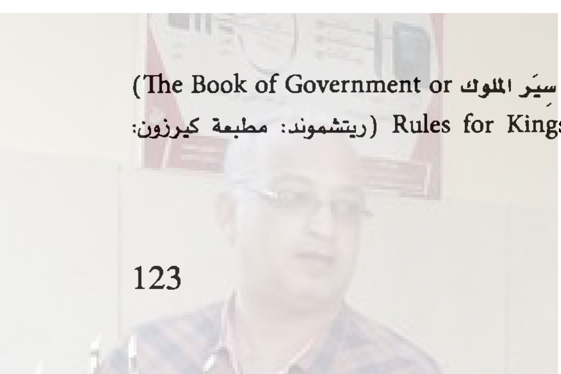
وكانت منافع هذه الجماعات المتناثرة في الجيش ذات شقَّين: الأول: أنَّ وضع الواحدة إزاء الأخرى يُحفِّز الكبرياء العرقي عند كل جماعة، حتى إنه في المعركة «كان كلُّ عرق يُجاهد من أجل الحفاظ على اسمه وشرفه، وقاتلوا بحماسة

---

(1) حول السلاجقة انظر: ص56-59 من هذا الكتاب.

(2) هيوبرت دارك (Hubert Darke)، مترجِم: كتاب سِيَر الملوك (The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat-name) (ريتشموند: مطبعة كيرزون: 2002م)، ص100.

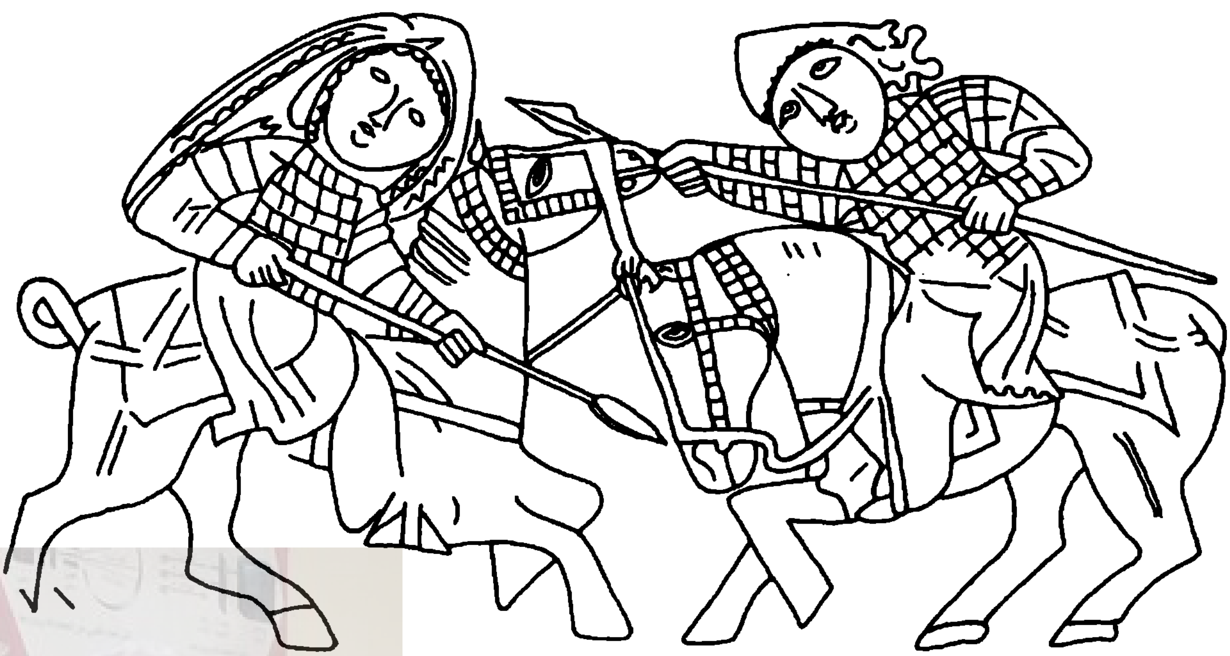
(3) المرجع نفسه، ص 100.



أكبر لئلا يقول أحد: إن العرق الفلاني أظهر التواني في المعركة. وهكذا فقد حاول كل عرق أن يتفوَّق على نظيره»[1]. والشق الآخر من المنفعة هو أن تغذية التنافس الداخلي والانقسام ضمن المجموعات المختلفة يعني أنه لا يمكن لأيِّ مجموعة مفردة أن تُصبح كبيرة بما يكفي لفرض تهديد على الحاكم نفسه، وهو سببٌ عملي آخر دعا السلاجقة إلى طرد التركمان.

وقد هاجر بعض التركمان إلى الشمال والشرق، وهاجر آخرون إلى الشمال الغربي، واستمروا في شنِّ غاراتهم المتنقِّلة على طول التخوم البيزنطية. بالنسبة إلى البيزنطيين لم يكن هؤلاء التركمان أكثر من عصابات تُهدِّد مناطقهم ورعاياهم، أما التركمان فقد أضفوا شرعية على إغاراتهم ونهبهم في الأناضول الشرقي والأوسط بوصفها أعمالاً نابعةً من تقوى محاربين دينيين (غازين) مُنشغلين بالجهاد ضدَّ البيزنطيين. وعلى أي حال فقد رأى التركمان أنفسَهم ـ من وجهة نظرهم ـ مجاهدين في سبيل الله ضدَّ العدو الكافر، وهم الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام منذ أيام معاوية في منتصف القرن السابع. ووصلت الأمور إلى حدِّ المواجهة عام (1071م) عندما قاد الإمبراطور البيزنطي رومانوس دايوجينس (Romanus Diogenes) (حكم بين عامي 1068 ـ 1071م) عدداً من الكتائب البيزنطية إلى جهة الشرق ليقضي على الخطر التركي نهائيّاً.

فرسان الحقبة السلجوقية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. المصدر: ديفيد نيكول، «الجيوش والأسلحة الحربية السلجوقية في الفن والأدب»، 255.



(1) المرجع نفسه، ص 101.

ووجَّه ألب أرسلان ـ الذي كان في حملة في سورية ـ قُوَّاته إلى الشمال لمساندة أهله من التركمان وإخوانه المسلمين، ثم وقعت معركة حامية بين الطرفين عند مانزيكرت (Manzikert) [معركة ملاذكرد] قُربٍ بحيرة فان (Van) في صيف عام (1071م)، وانتصرت قُوَّات ألب أرسلان فيها، وأسر رومانوس دايوجينس، ثم افتُدي في النهاية وخُلع. وكانت معركة مانزيكرت [ملاذكرد] علامة على بداية العملية التي أصبح الأناضول بموجبها «تركيا» المعروفة.

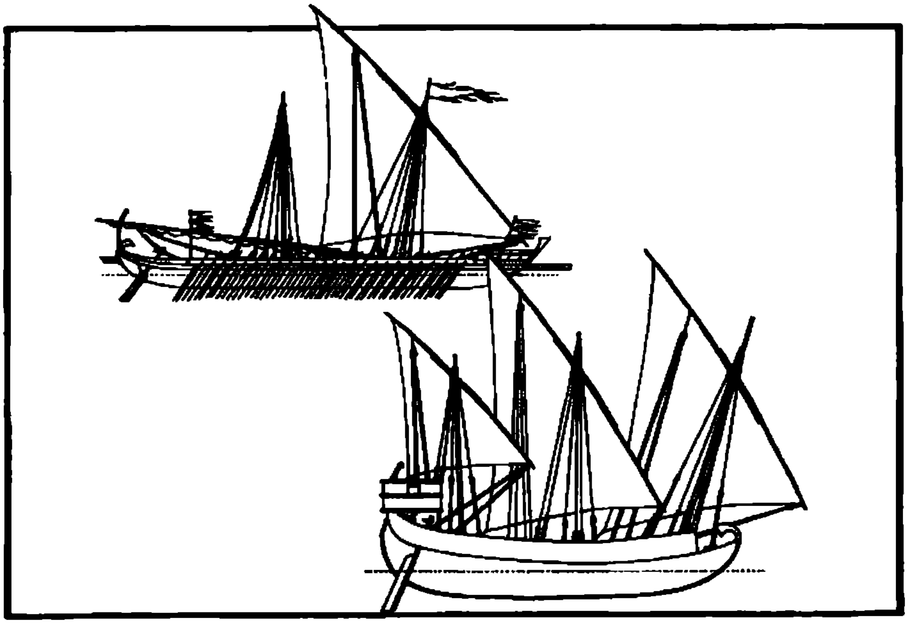
وفي عام (1095م) ألقى البابا أُربانُس الثاني (Urban II) موعظة في كليرمون (Clermont) في فرنسا دعا فيها النبلاء المتصارعين من غرب أوروبا إلى تحويل طاقاتهم إلى قضية المسيح وكنيسته. ولم يكن أُربانُس بأي حال هو أوَّل من يدعوهم إلى استخدام مهاراتهم العسكرية لمساندة إخوانهم المسيحيين البيزنطيين الذين أصبحوا منذ معركة مانزيكرت [ملاذ كرد] في تهديد متزايد من الأتراك المسلمين في شرق الأناضول ووسطها، فقد كان البابا جريجوري السابع (Gregory VII) قد اقترح أن يقود هو بنفسه قوَّة من نحو خمسين ألف رجل لتحرير إخوانهم الشرقيين عام (1074م). ولكن الأكثر أهمِّيَّةً من ذلك هو أن أُربانُس دعا النبلاء الفرنجة إلى حمل صليب المسيح، والقيام بحجٍّ مُسلَّح إلى القدس من أجل استعادة إرث ربِّهم الذي سرقه المسلمون[1] قبل نحو أربعة قرونٍ. ومع صيف عام (1099م) كانت القدس في أيدي الصليبيين، ولسوء حظ البابا أُربانُس الثاني فقد مات بعد السيطرة على القدس بوقت قصير، ولكن قبل أن يصل الخبر إلى أوروبا الغربية[2].

الحرب في حقبة الصليبيين:

في عام (1092م) قُتل الوزيرُ السلجوقيُّ نظام المُلك على يد الإسماعيليين النزاريين (المعروفين بشكل أفضل في الغرب باسم الحشاشين القتلة Assassins). وبعد ذلك بشهر مات السلطان السلجوقي ملك شاه في ظروف تُحيط بها الشكوك. وبعد سنتين جلبت «سنةُ موت الخلفاء والقادة» معها موتَ المستنصر الخليفة الفاطمي في مصر، ووزيره بدر الجمالي. وفي بغداد مات الخليفة العباسي المقتدي في عام

(1) هذه الكلمات لأُبارنُس وليس للمؤلف. (المترجم).

(2)حول أنشطة الصليبيين في أوروبا والشرق الأدنى انظر: جوناثان رايلي سميث (Jonathan Riley Smith)، الحروب الصليبية: تاريخ قصير (The Crusades: A Short History) (نيوهيفن: 1987م)، والمؤلف نفسه، محقِّق: تاريخ أكسفورد المصور للحروب الصليبية (The Oxford Illustrated History of the Crusades) (نيويورك: 1995م).



السفن. المصدر: ديفيد نيكول، حطين 1187، 81.

(1094م) كذلك[1]. ومن ثمَّ أصبحت مصر وسورية والعراق خاليةً من القيادة السياسية الفاعلة خلال العقد الأخير من القرن الحادي عشر. وليس هناك دليل على أن الفرنجة قد أُحيطوا علماً بالفوضى في سورية عندما استجابوا لدعوة أُربانُس، ومع ذلك فما كان لهم أن يصلوا في وقت أفضل من ذلك الوقت.

وهناك أدلَّة على أن بعض الوُعَّاظ والفقهاء السوريين أدانوا خسارة القدس، بل أرسلوا وفوداً إلى بغداد لطلب المساعدة من الخلفاء العباسيين والسلاطنة السلجوقيين، ولكن أيّاً منهم لم يكن في موقف يسمح له بالاستجابة الإيجابية لهذه الطلبات. ولم يحدث قبل عام (1144م) أن قام هجومٌ مُضادٌّ مُسلَّح ناجح ضدَّ الفرنجة؛ فأول هجوم قام به قائد تركي يُدعى زنكي (توفي عام 1146م) وتمكن من الاستيلاء على المدينة الفرنجية إيديسا (الرها) (نيابةً عن أسياده العباسيين ظاهريّاً)، وتمكَّن ابنه نور الدين (توفي عام 1174م) بعد احتلال دمشق في عام (1154م) من توحيد المناطق التي يسيطر عليها المسلمون في سورية، وواصل جهاده الخاص ضد الفرنجة، إضافةً إلى محاربة أعداء محليين للإسلام السنِّي وهم الفاطميون الشيعة في مصر وأتباع طائفتهم في سورية. وتمكَّن أخيراً خليفته ومرافقه الكردي صلاح الدين (توفي عام 1193م) من إنهاء الخلافة الفاطمية في القاهرة عام (1171م)، كما وجَّه إلى الفرنجة هزيمة حاسمة في معركة حطِّين عام (1187م)، واستعاد القدس بعد ذلك بوقت قصير.

---

(1) نقاشي لحقبة الحروب الصليبية في الشرق الأدنى مبنيٌّ - إلى حد كبير - على كتاب كارول هيلينبراند العظيم: **الحروب الصليبية: منظورات إسلامية** (أدنبره: 1999م)؛ و بي إم هولت (P. M. Holt)، **عصر الحروب الصليبية: الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر إلى 1517م** (The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517)، (نيويورك: لونغمان، 1986م).

وتحت قيادة صلاح الدين حُكمت مصر وسورية على أنهما دولة اتّحادية عائلية؛ إذ قام أعضاء من عائلته الممتدَّة بإدارة المناطق المتعدِّدة في المملكة، وقامت الدولة الاتحادية الأيوبيَّة (سُمِّيت بذلك نسبة إلى أيُّوب والد صلاح الدين) بحكم سورية ومصر من تاريخ وفاة صلاح الدين في عام (1193م) إلى أن أطاح بعض المماليك بفرع العائلة المصري في عام (1250م). وبعد ذلك بعشر سنوات هَزَمَت السلطنة المملوكية المغولَ في عين جالوت في فلسطين، واستوعبت الممتلكاتِ الأيوبيَّة في سورية، وبدأت بطرد الفرنجة من المنطقة. ولو كان هذا النظام العسكري الفاعل قائماً في نهاية القرن الحادي عشر لكان من المشكوك فيه أن يصل الفرسان الفرنجة إلى القدس، وأن ينجحوا في مهمَّتهم في استعادتها من المسلمين في عام (1099م).

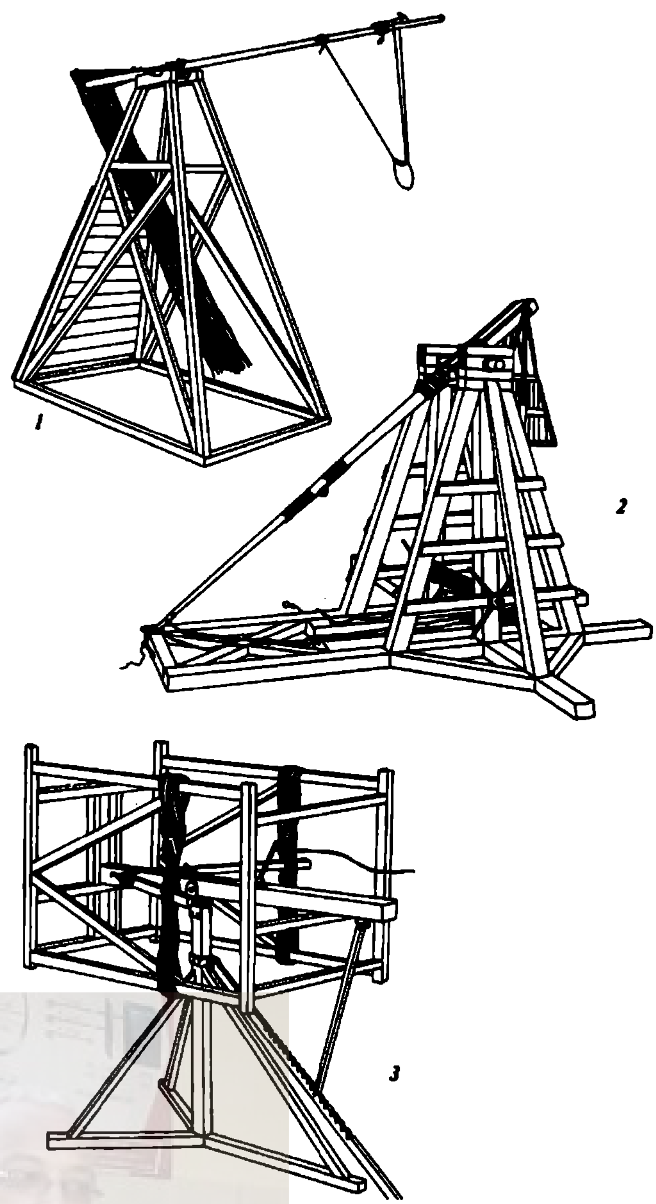
وأما نمط الأسلحة فقد كان متنوعاً حسب المنطقة والزمن، إذْ وظَّف محاربو المرحلة الصليبية بشكل عام كثيراً من أنواع الأسلحة المستخدمة خلال القرون الإسلامية الأولى (واقيات الزرد، والخُوَذ، والدروع، والسيوف، والرماح، والحراب، والسكاكين، والقضبان الحديدية، وحبال الوهق، والأقواس، والنبال، والنفط أو النار الإغريقية). ومع أن البحرية الفاطمية في مصر كانت قادرة على تخليص نفسها بشكل مقبول في بداية القرن الثاني عشر؛ إلا أنه لم يكن هناك أيُّ مُقاومة جوهرية ضد الفرنجة في سورية[1]. ولكن بعد ذلك بقرن كانت بحريَّة صلاح الدين ضرورية لإحراز نصره في عسقلان.

وختاماً نشير إلى أن ما يُميِّز القوات المسلمة عن الفرنجة خلال حقبة الصليبيين هو الدور الحاسم بشكل مطلق للفرسان المسلمين (سواء كتائب الأحرار أم كتائب المماليك) والتقنيَّات المتطوِّرة لحرب الحصار[2]. إضافةً إلى ذلك فإن الحقائق السياسية الدولية المتغيرة بعد إنشاء السلطنة المملوكية وهزيمة المغول في عين جالوت سمحت لبيبرس (حكم بين عامي 1260 ـ 1277م) وخلفائه بأن يمضوا

(1) انظر: ياكوف ليف (Yaacov Lev)، **الدولة والمجتمع في مصر الفاطمية** (State and Society in Fatimid Egypt) (ليدن: بريل، 1991م)، ص ص93-121.

(2) حول الأسلحة في الحقبة الصليبية انظر: ديفيد نيكول، **الأسلحة والدروع في الحقبة الصليبية: 1050-1350م** (لندن: 1999م)؛ وللمؤلف نفسه، **صلاح الدين والمسلمون: جيوش الشرق الأوسط 1100-1300م** (Saladin and the Saracens: Armies of the Middle East, 1100-1300) (لندن: 1986)؛ وهيلينبراند، **الحروب الصليبية: منظورات إسلامية**، ص ص 329-430. وانظر أيضاً: بول شيفيدان (Paul Cheveddin)، **اختراع مقلاع السديم: دراسة في التمازج الثقافي** (The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion)، دورية دمبرتون أوكس بيبرز، عدد 54، 2000م، ص ص 71-116.

في سياسة أكثر فاعلية لاقتلاع الفرنجة، على عكس السياسات التوافقية لسابقيهم الأيوبيين. وحتى لا نُطيل في مناقشة هذه الأحداث فسنحصر هذا النقاش في نصر صلاح الدين ضدَّ الفرنجة في حطِّين والقدس عام (1187م). إضافةً إلى الحكم الوجيز لشجرة الدر؛ وهي واحدة من النساء المسلمات القلائل اللواتي كان لهن سلطة سياسية حقيقية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى عام (1250م). وأخيراً: ظهور السلطنة المملوكية في مصر وسورية.



أسلحة الحصار. المصدر:
ديفيد نيكول، حطين 1187، 4.

صلاح الدين وشجرة الدر وسلطنة المماليك:

كان تعداد سلاح فرسان صلاح الدين في معركة حطّين يوم الرابع من تموز (يوليو) عام (1187م) نحو اثني عشر ألفاً، مع إمكانية وجود العدد نفسه من غير النظاميين. ويُقال إن الفرنجة جمعوا العدد نفسه تقريباً، بل ربما أكثر. وكان من الواضح أن صلاح الدين هو القائد الأفضل في ذلك اليوم في مناوراته ضدَّ الفرنجة المنقسمين وفق الظروف غير المريحة لسهل حطّين المُطلّ على الشواطئ الشمالية الغربية لبحر الجليل كما يذكر ذلك ابن الأثير (توفي عام 1233م)، فعند بدء المعركة:

> **أرسل الرماة المسلمون سُحُباً من السهام مثل سِرب من الجراد، وقتلوا كثيراً من خيول الفرنجة. وحاول الفرنجة - بإحاطة أنفسهم بمشاتهم- أن يقاتلوا خارجين نحو طبرية على أمل الوصول إلى الماء، ولكن صلاح الدين أدرك هدفهم، وأخّرهم بزرع نفسه وجيشه في الطريق. وقام بنفسه بالركوب بين صفوف المسلمين مشجعاً وكابحاً قواته عند الضرورة. وكان الجيش بكامله يُطيع أوامره، ويحترم نواهيه. وقاد أحد مماليكه الصغار هجوماً مخيفاً على الفرنجة، وأدّى أعمالاً فائقة من الشجاعة، إلى أن حاصرته الجموع وقُتل، عندها هاجم المسلمون خطوط العدو، وكادوا يخترقونها، وقتلوا كثيراً من الفرنجة أثناء ذلك... أشعل أحد المتطوّعين النار في العشب الجاف الذي كان يُغطّي الأرض، فاشتعلت الأرض، وحملت الريح الحرارة والدخان إلى الأعداء[1].**

وعندما حُوصر الفرنجة هاجموا، ولكن قوّات صلاح الدين ثبتت. بعد ذلك تفرّق الفرنجة باتجاه تلال حطين في محاولة لإيجاد ملاذ، ولكن لم يكن ثمة ملاذ في ذلك اليوم. فكانت حطّين نصراً بيّناً لصلاح الدين، وهزيمة مريرة ساحقة للفرنجة. وكانت هذه فرصة لصلاح الدين ليذوق طعم الثأر من عدوه رينالد دو شاتيون [أرناط]، الذي حاول مهاجمة مكة والمدينة ونهب قوافل الحجيج التي كانت فيها أخت صلاح الدين، وسبق أن انتهك كثيراً من الهدنات. وبعد المعركة أمر صلاح الدين بإحضار الملك جي ورينالد إلى خيمته، وأعطى الملكَ جي بعض الماء، فأراد

(1) فرانسيسكو غابرييلي (Fransesco Gabrieli)، مؤرخو الحروب الصليبية العرب (Arab Historians of the Crusades)، (نيويورك: 1989م)، ص 121.

هذا أن يُشرك رينالد بالمـاء، وغنيٌّ عن القـول إن صـلاح الدين لم يُوافـق على ذلك، وقـال: «لم يُسمَح لهذا الكافر بأن يشرب، ولن يكسب حياته بهذه الطريقة». ثم التفتَ صلاح الدين إلى رينالد «عارضاً جرائمه أمامه، ومُعدِّداً خطاياه. ثم نهض وقطع بيده رأس الرجل». أبقى صلاح الدين على حياة جي، ولكن بعد ذلك جُمع فرسان الهيكل وفرسان المشفى (الاستبارية)، وأُعطوا فرصة قبول الإسلام أو الموت، فرفض مئتان منهم العرض فقُطِعت رؤوسهم[1].

وفي الخامس من تموز (يوليو) استسلمت طبرية، واستسلمت عكا في 9 تموز، وعسقلان في 5 أيلول (سبتمبر). وبنهاية أيلول كانت كل الموانئ جنوب طرابلس قد سقطت، سوى صور؛ وهي الموقع الوحيد الذي كان يمكن فيه استلام التعزيزات من أوروبا. كما استسلمت مواقع كثيرة في الأراضي الداخلية، وكانت القدس هدف صلاح الدين التالي. وفي حين استسلمت القدس بسهولة يوم 2 تشرين الأول (أكتوبر)، وأُشيد بصلاح الدين بطلاً منتصراً للإسلام؛ إلا أن قراره بالتحرك باتجاه القدس بدل مدينة صور الأكثر أهمية من الناحية الاستراتيجية كان خطأً رئيسياً. وعلى الرغم من هذا فقد كانت الأمور تبدو كئيبة بالنسبة إلى الفرنجة عندما حاصر صلاح الدين وقوَّاته صور في تشرين الثاني/ نوفمبر عام (1187م). ولسوء حظِّ صلاح الدين فقد رأت قُوَّاته غير النظامية أن موسم حملات الصيف قد انتهى (وهي مشكلة مُتكرِّرة عند القوَّاد المسلمين في القرون الوسطى من شتَّى الأطياف)، وعاد هؤلاء إلى أوطانهم، وبعدها بقليل عزَّزت سفن الفرنجة مدينة صور بالرجال والمواد. ومع أن الفرنجة لم يتمكَّنوا من استعادة مدينة القدس المقدَّسة إلا أن الولايات الفرنجية أُعطيت حياة جديدة. وضاعت فرصة ذهبية؛ فلو استطاع صلاح الدين مواصلة حصار صور فلربما طرد الفرنجة من سورية بنهاية القرن الثاني عشر بدلاً من نهاية القرن الثالث عشر.

وإذا كان خلفـاء صلاح الدين من الأيوبيين قد حقَّقوا بعض النجاح ضدَّ الفرنجة؛ فإن العقود الستة التالية لوفاته تميَّزت بمجموعة من التحالفات المتحوِّلة والتوافقات بين بعض الأيوبيين وأمراء الفرنجة. ولم تتغيَّر سياسة التوافق مع الفرنجة حتى سقوط الفرع المصري من البيت الأيوبي في عام (1250م)، وهزيمـة قـوات قطـز (حكـم عام 1259 ـ 1260م) للمغول في عين جالوت

(1) المرجع نفسه، ص 124.

في 3 أيلول/ سبتمبر عام (1260م)[1]. وقد استلزم التحوُّل من اتحاديَّة العائلة الأيوبية إلى السلطنة المملوكية عقداً كاملاً لكي يحصل. وأحد الجوانب المذهلة لهذا التحوُّل هو الحكم الوجيز لشجرة الدر ـ أرملة السلطان الصالح أيوب ـ بوصفها سلطانة حقيقية.

مات السلطان الصالح أيوب بالمرض في منتصف اجتياح لويس التاسع مصر في 21 تشرين الثاني/ نوفمبر عام (1249م)، وكان ابنه الحيُّ الوحيد وخليفته طوران شاه في شمال العراق حاكماً لحصن كيفا آنذاك. وقد أبقت شجرة الدر موت زوجها سرّاً عن الكلّ إلا قائده العسكري فخر الدين بن الشيخ، وقلة آخرين، وأبقى هؤلاء على تماسك الأمور إلى أن وصل طوران شاه إلى مصر لتولّي السلطة. وعند وصوله في 23 شباط/ فبراير عام (1250م) كان فخر الدين قد قُتل في معركة مع الفرنجة، وبدت الأمور سيئة. على أن طوران شاه كان قد وصل في الوقت المناسب لقيادة النصر على لويس التاسع، حتى إنه أَسَرَ الملك الفرنسي في 6 نيسان (أبريل). وفي رسالة (وصيةٍ وشهادةٍ أخيرة) إلى طوران شاه نصحه السلطان المريض الصالح أيوب بأنْ يبتعدَ عن الشراب، وأن يكون كريماً مع مماليك أبيه، كما يفعل الأبناء عادةً. ولكن طوران شاه اختار أن يهمل نصيحة أبيه الحكيمة، وسعى إلى استبدال مماليكه هو بمماليك أبيه، وفي النهاية كلَّفه ذلك حياته عندما قتله مماليك أبيه في 2 أيار/ مايو عام (1250م).

ولكن ما الذي يمكن فعله الآن مع ذهاب الصالح أيوب وولده الوحيد؟ هنا تأتي شجرة الدر، التي أصبحت سلطانة في أيار/ مايو عام (1250م)، وهي واحدة من النساء المسلمات القلائل اللواتي أمسكن بسلطة سياسيَّة حقيقية في التاريخ الإسلامي قبل الحديث[2]. كان سكُّ العملة والدعاء للحاكم بالاسم من أهم رموز الشرعية السياسية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، وهكذا فقد صار الدعاء باسمها في خطب الجمعة، وسُكَّت العملة باسمها. وكانت العملة تُشير إليها

---

(1) حول الأيوبيين انظر: آر ستيفن همفريز، **من صلاح الدين إلى المغول: الأيوبيون الدمشقيون 1193-1260م** (From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260) (ألباني: 1977م).

(2) حول اغتيال طوران شاه وحُكْم شجرة الدر الموجَز انظر: همفريز، **من صلاح الدين إلى المغول**، ص ص300-307؛ إيروين، **الشرق الأوسط في العصور الوسطى**، ص ص19-27. ولرؤية أمثلة أخرى انظر: فاطمة ميرنيسي، **الملكات المنسيَّات في الإسلام** (The Forgotten Queens of Islam) (مينيابوليس: 1993م).

بأنها ملكة المسلمين، وأعلنت هي ولاءها للخليفة العباسي في بغداد. على أن سلطتها لم تحظَ بالقبول الشعبي، لا في القاهرة، ولا عند الخليفة، الذي عرض أن يُرسل رجلاً من بغداد ليحكم البلاد إن لم يُوجد بديل في مصر. وهكذا فقد تخلَّت عن الحكم لصالح زوجها الجديد عزِّ الدين أيبك، الذي كان يعمل متذوقاً للطعام عند الملك الصالح أيوب، وقد اختير ـ بشكل رئيسي ـ بسبب طاعته. بعد ذلك بخمسة أيام استُبدل به أمير أيوبي طفل هو الأشرف موسى، الذي كان عز الدين أيبك يخدمه بوظيفة أتابك؛ أي حارس للأمير، وقائد للجيش. ويمرُّ عقد آخر ويُهزم المغول في عين جالوت قبل أن تتأسَّس السلطنة المملوكية بشكل راسخ في مصر وسورية تحت حكم السلطان بيبرس وخلفائه.

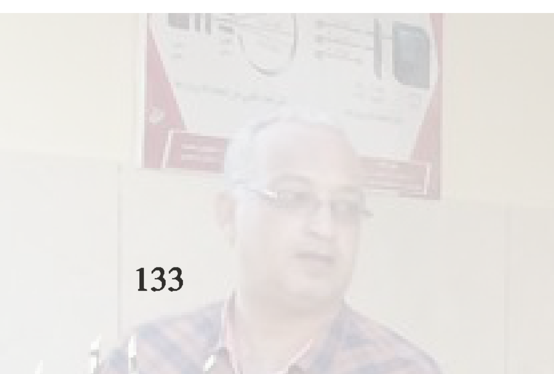
وكما بيَّن آر ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys) فإن السلطان بيبرس (حكم بين عامي 1260 ـ 1277م) مضى بعناد في سياسة خارجية لافتة للانتباه في فاعليتها وتعدُّد جوانبها لتحقيق أهدافه في درء هجمات مغوليَّة مُتجدِّدة وطرد الفرنجة من سورية[1]. واستطاع تكوين علاقات جيدة مع فرع القبيلة الذهبية (Golden Horde) من الإمبراطورية المغولية في روسيا، الذين كانوا يتحكَّمون في مستودع مُجنَّدي النظام الجدد من المماليك، وكانوا أيضاً يُمثِّلون ثقلاً يُكافئ المغول الإيلخانيين (Ilkhans) في العراق وإيران ممَّن كانت القبيلة الذهبية والمماليك في حرب متكررة معهم[2]. كما عقد معاهدة تجاريَّة مع جنوا التي كان تجارها يتمتَّعون بما يُشبه احتكار التجارة في البحر الأسود، وزوَّدت هذه المعاهدة السلطة المملوكية بمجنَّدين جدد لم يعد بالإمكان نقلهم برّاً عبر مناطق الإيلخانيين، ولكن كان لتلك المعاهدة منفعة إضافية تتمثل في تدعيم الجنويين في منافستهم مع البندقيين. وعلاوةً على ذلك فقد عقد بيبرس معاهدة تجارية مع الإمبراطورية البيزنطية لتنظيم الدخول من البحر الأسود إلى الإسكندرية عبر القسطنطينية، وكانت لهذه المعاهدة منفعة إضافية للسلطة المملوكية؛ لأنها وازنت مساعي البابوية في دعم الفرنجة في فلسطين. وفي النهاية استطاع المماليك طرد الفرنجة من عكا

---

(1) آر ستيفن همفريز، مقالة «الأيوبيون والمماليك والشرق اللاتيني في القرن الثالث عشر» (Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century)، دورية ***(Mamluk Studies Review)*** ع 2 عام 1998م، ص ص1-17.

(2) روفن أميتاي برايس (Reuven Amitai-Preiss)، المغول والمماليك: الحرب المملوكية الإيلخانية 1260-1281م (Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1995م).

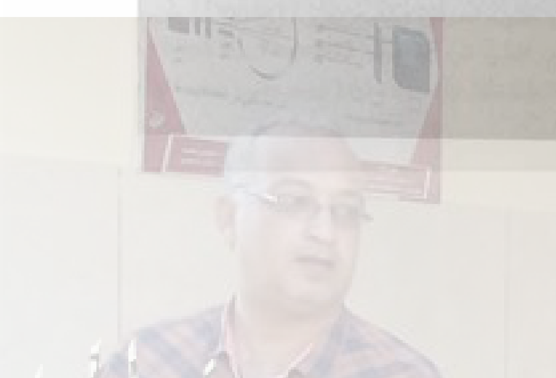
عام (1291م)، وبهذا أنهوا ما يقرب من قرنين من الوجود الفرنجي في الشرق الأدنى. ومع نهاية القرن الثاني عشر كان الإيلخانيون قد دخلوا في الإسلام، ومع العشرينيات من القرن الرابع عشر لم يعودوا يُشكِّلون تهديداً للنظام المملوكي في سورية ومصر.

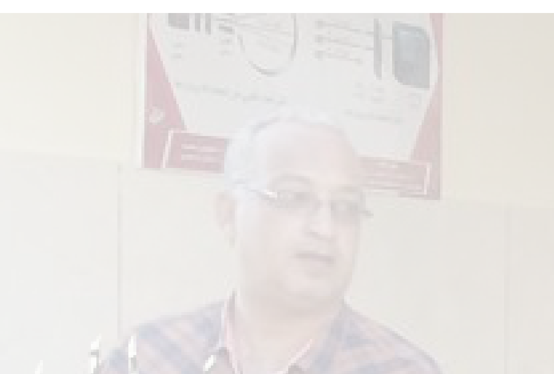


الفصل الرابع



المـــدن





في الوقت الذي كان الإسلام يمتدُّ منتشراً داخل حدود الجزيرة العربية وخارجها؛ ظهر ما أسماه المؤرخون بالحضارة الإسلامية في المدن الحامية الجديدة، وهي مدنٌ أُنشئت خلال الفتوحات الإسلامية في القرن السابع، وخصوصاً البصرة (التي أُسِّست عام 637م)، والكوفة (التي أُسِّست عام 638م) وكلاهما في جنوب العراق، والفسطاط (التي أُسِّست عام 642م) في مصر بالقرب من القاهرة (التي أُنشئت عام 969 م)[1]. وفي أعقاب فتح سورية أُقيمت معسكرات القوات المسلمة في «الرملة» وسط فلسطين، وفي «الجابية» عاصمة الغساسنة القديمة، التي كانت موجودة في منطقة الجولان. وسرعان ما حلَّت محلَّهما مدينة دمشق بوصفها مركزاً إدارياً لسورية.

هذه المدن وغيرها كانت في البداية من مدن الحاميات؛ أي أنها أكثر قليلاً من كونها قواعد عسكرية ومراكز إدارية للقوات الفاتحة، وبمرور الوقت تطوَّرت هذه المدن لتُصبح مراكز حضارية كاملة متكاملة، يُقيم فيها الحكَّام والقادة العسكريون والجنود وعائلاتهم، وتحوي المساجد والأسواق والتجار والحرفيين والعلماء، فضلاً عن أولئك الذين يُمثِّلون أطراف النزاعات الدينية والمعارَضة السياسية والمتسوِّلين ورجال العصابات، وما يمكن أن نُسمِّيه في وقتنا الحاضر بـ«عصابات الجريمة المنظَّمة».

ونظراً إلى أسباب تتعلَّق بضيق المساحة السردية هنا، وفي محاولة منا لتقديم إطار زمني واسع النطاق حتى نتعرَّض ـ وبشكل واسع ـ للحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ فسوف يُكرَّس الجزء الأكبر من هذا الفصل للحديث عن ثلاثة مراكز عالمية رئيسية هي: دمشق وبغداد والقاهرة، والبلدان التابعة لها وهي: سورية والعراق ومصر. ففي الوقت الذي تُعَدُّ فيه دمشق واحدة من أقدم المدن المأهولة في العالم؛ فإن بغداد (تأسست عام 762م) والقاهرة (تأسست عام 969م) أُسِّستا لتكونا بمنزلة مدينتين للقصور الإمبراطورية للأسر الجديدة الحاكمة؛ أي العباسيين (750 ـ 1258م) والفاطميين (909 ـ 1171م) على التوالي. وفي حين أن

---

(1) في الوقت الذي تتفق فيه المصادر على تاريخ تأسيس الفسطاط؛ فهي لا تتفق على التاريخ الدقيق لتأسيس البصرة والكوفة، على الرغم من أنها تميل إلى الموافقة على أن البصرة أنشئت قبل الكوفة. كما أن المصادر أيضاً غير دقيقة في ما يتعلق بغزو جنوب العراق. ويقترح دونر (Donner) بأن غزو جنوب العراق قد وقع في الفترة بين 635 و642م. انظر: فرد م. دونر (Fred M. Donner) في كتابه: **الفتوحات الإسلامية المبكِّرة** (The Early Islamic Conquests) (نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1981م)، ص ص212-220؛ 226-230.

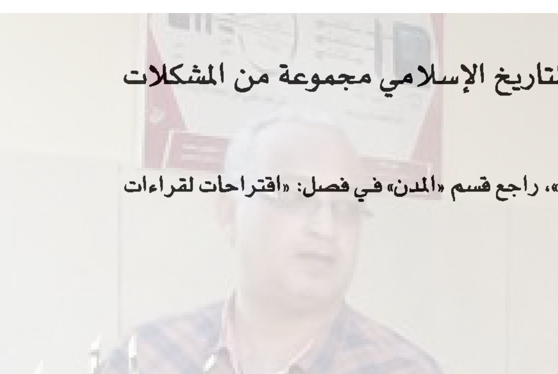
هذه العواصم الثلاث تمثل موضوعات غريبة على الخصوصية الدينية والسياسية لحكَّامها والمناطق التابعة لها؛ فإنها تمثِّل موضوعات دنيوية أكثر شيوعاً تتعلَّق بالحياة الحضرية في العصور الوسطى، سواء في مدن الحاميات أم في مجموعة من المراكز الحضرية الأخرى التي أنشئت في وقت مبكِّر؛ من قرطبة في الغرب إلى دلهي في الشرق[1].

وكانت الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى تدور حول الأسواق والمساجد، وهما مؤسستان ضروريتان لأنشطة الحياة اليومية في كل مدينة وبلدة. ويُعزى ذلك إلى أنَّ السلع كانت تُصنَّع في الأسواق المحلية، وأيضاً المواد الغذائية كانت تُباع وتُشترى هناك، وكلُّ ما يمكن تصوُّره في جميع أنحاء العالم الإسلامي وما وراءه يمكن العثور عليه كذلك في المدن الكبرى مثل دمشق وبغداد والقاهرة وغيرها. كما أن المسجد الجامع ـ الذي كان يمثل مركز الحياة الدينية الرسمية والسياسية ـ كان يقع على الدوام داخل الأسواق أو بجوارها. وفي تلك الحالات التي تكون فيها المساجد الجامعة قد شُيِّدت في مدن الحاميات الجديدة مثل البصرة والكوفة، أو في مدن القصور الجديدة مثل بغداد والقاهرة؛ نجد أيضاً أنه سرعان ما كانت تنشأ الأسواق الجديدة بالقرب من المكان الرئيسي للعبادة وتجمُّع الناس.

وعلى الرغم من أننا سوف نتحدَّث في هذا الفصل عن سورية والعراق ومصر؛ إلا أننا سنُوجِّه قدراً كبيراً من الاهتمام للحديث عن أسواق دمشق وبغداد والقاهرة؛ وذلك لمعرفة كيف كانت حياة الناس اليومية في هذه المدن، وأنواع السلع التي كانوا يصنعونها، وأنواع المنتجات والمحصولات التي كانوا يزرعونها، ونوع الأموال التي كانوا يستخدمونها، وكيف كان الناس يسافرون وينقلون البضائع من مدينة إلى أخرى، وكيف كان المسلمون والمسيحيون واليهود يتفاعل بعضهم مع بعض في هذه المدن، وأنواع المنازل التي كان يعيش فيها الناس، وماذا كانوا يأكلون ويشربون، وأنواع تقنيات الري المستخدمة في المناطق الزراعية النائية. ولكن قبل أن نُوجِّه انتباهنا إلى هذه الموضوعات ثمَّة ملاحظة يجدر ذكرها عن مصادر هذا الفصل، وفي ما يأتي توضيح لها في نظامٍ مرتَّب.

المصادر:

إن في مصادر العصور الأولى من التاريخ الإسلامي مجموعة من المشكلات



(1) وحول النظرية الأدبية في مفهوم «المدينة الإسلامية»، راجع قسم «المدن» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

التي لسنا بصدد سردها هنا[1]، ولكن بمجرد مرور المؤرخين بالتأريخ للعصور الأولى من التاريخ الإسلامي فإننا نجد أن المصادر متوافرة بكثرة، وتُوفِّر وصفاً جيداً لأنماط الحياة اليومية في تلك القرون، على الأقل عن الحياة العامة للعالم الإسلامي في العصور الوسطى. وعلى وجه الخصوص فإن المؤرخين المعاصرين محظوظون؛ لأن لديهم روايات مفصَّلة عن المسافرين والجغرافيين والمعجمات والمؤرخين، وهي روايات تصف التخطيطات المادية لكل من دمشق وبغداد والقاهرة، فضلاً عن بعض البلدان والمدن الأخرى خلال العصور الوسطى[2]. وبالإضافة إلى ذلك فإن لدينا مؤلفات «فضائل البلدان» الأدبية، التي قام فيها العلماء بجمع كثير من المواد المتاحة (وغالباً الأسطورية) عن مدينة أو منطقة معيَّنة، قاصدين من وراء ذلك تمجيد مزايا بلدانهم أو المناطق التي كانوا يعيشون فيها. وتُعَدُّ مؤلفات «فضائل القدس» و«فضائل الشام» ذات أهمية خاصة لأغراض هذه الدراسة، والتي تُطلُّ بنافذة على الحياة اليومية ـ وخصوصاً الحياة الدينية ـ في الأراضي المقدَّسة خلال العصور الإسلامية الوسطى[3].

وأخيراً؛ هناك مصدر آخر غني جدّاً يتعلَّق بالحياة اليومية، ويتمثل هذا المصدر في بعض الوثائق العبرية التي تصل إلى 250.000 وثيقة والموجودة في معبد جنيزة في القاهرة. ووفقاً للتقاليد اليهودية فإن الوثائق التي يُكتب عليها اسم الله يجب عدم إتلافها، ومن ثَمَّ فإن المجتمع المصري اليهودي وضع هذه الوثائق في مستودع

(1) انظر: ص ص37-42 في هذا الكتاب.

(2) انظر مؤلفات الجغرافية والأسفار في العصور الوسطى والمترجَمة من قِبَل س. بوسورث ور.ج.س. برود هيرست (R. J.C. Broadhurst) وباسل كولينز (Basil Collins) ونيكيتا إليسيف (Nikita Elisseeff) وهـ.أ.ر غيب (H.A.R. Gibb) ويعقوب لاسنر (Jacob Lassner) وغي لو سترانج (Guy Le Strange) وويلر م. ثاكستون (Wheeler M. Thackston) في كتاب: الجغرافية والسفر (Geography and Travel)، وانظر الجزء الخاص بالجغرافية والرحلات في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

(3) وحول فضائل القدس وفضائل الشام انظر: إميكام إيلاد (Amikam Elad)، **القدس في العصور الوسطى والعبادة الإسلامية: الأمكنة المقدسة والاحتفالات والحج والعمرة** (Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage) (ليدن: بريل، 1995م). انظر أيضاً: بول م. كوب (Paul M. Cobb) «القداسة الظاهرية: جَعْل سورية المسلمة مقدَّسة قبل الحروب الصليبية» (Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades) في كتاب: **لقاءات في العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والإسلامية في التقاء وحوار** (Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue) 8.1 (2002م): ص ص35-55. وانظر أيضاً: يوسف وليد مرعي، **عبادة القديسين بين المسلمين واليهود في سورية في العصور الوسطى** (The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria) (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002م).

(جنيزة) في معبد ابن عيزرا في الفسطاط، وكان من المفتَرَض أن تُدفن. وهناك وثائق من هذه الجنيزة الخاصة لم تكن مدفونة اكتُشفت أخيراً عن طريق المصادفة المحضة في القرن التاسع عشر. هذه الوثائق (والتي يرجع تاريخ معظمها إلى الفترة من 1002م حتى 1266م) مفيدة بشكل خاص لفهم الحياة اليومية للمجتمع اليهودي في القاهرة الكبرى. ولكن ـ كما أثبتت غويتن ـ هذه الوثائق يمكن أن تُستخدم أيضاً في بناء صورة مفصَّلة بشكلٍ كبير للحياة اليومية في مصر ومنطقة البحر الأبيض المتوسط وما وراء ذلك[1].

وفي الوقت الذي نستكشف ما هو مقدَّس فضلاً عن ما هو مدنَّس في تحقيقنا بشأن الحياة اليومية في الشام والعراق ومصر؛ فإننا سنعتمد بشكل أساسي (وليس حصريّاً) على أعمال ثلاثة مؤلفين هم: «المقدسي» (945ـ 1000م) عالم الجغرافية الشامي في القرن العاشر، و«ناصر خسرو» (المتوفى 1075م) وهو رحالة فارسي في القرن الحادي عشر، و«ابن جبير» (1145 ـ 1217م) الرحالة الأندلسي في القرن الثاني عشر، وجميعهم من المتعلمين الذين سافروا على نطاق واسع في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولكن من الصعب التأكد مما إذا كانت رغبتهم في السفر نتيجةً للوفاء بالالتزام الديني بأداء فريضة الحج إلى مكة، أم أن رغبتهم في القيام بالحج متأصِّلة في حبهم للسفر والتجوال. وأيّاً كانت دوافعهم الحقيقية فقد بدؤوا يسافرون مع عقد النية على أداء فريضة الحج، وبعضهم ترك للأجيال القادمة سجلاً مفصَّلاً عن رحلاته. وكما قد يتوقع المرء فإن مهنهم واهتماماتهم قد شكَّلت ما كانوا يرونه مُهمّاً أو يستحق التسجيل من سفرهم في أنحاء المنطقة كافة.

إن تفصيلات حياة المقدسي تُعَدُّ قصيرة وغامضة إلى حدٍّ ما[2]، ومعظم ما نعرفه عنه مستمد من عمله الرائد في المجالات الجغرافية المادية والاقتصادية والسياسية والبشرية. ونعرف أنه قام بأداء فريضة الحج في عام 966م، وقضى السنوات العشرين التالية في الأسفار والترحال. وبينما هو يجول العالم الإسلامي من المغرب إلى حدود السند أدى فريضة الحج مرتين أُخريين في عامَي 977م و987م. وكان يحرص على تسجيل المعلومات التي تشيد بمزايا كلِّ بلدة، كما كان مولعاً

---

(1) غويتن، **مجتمع البحر الأبيض المتوسط: المجتمعات اليهودية في العالم كما صُوِّرت في جنيزة القاهرة** (A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza)، 6 مجلدات، (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967-1993م). وانظر أيضاً: يعقوب لاسنر، **مجتمع البحر الأبيض المتوسط**: ملخص في مجلد واحد، (A Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume) (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1999م).

(2) انظر: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، أو النسخة المترجَمة من قِبَل باسل كولينز: (The Best Divisions for Knowledge of the Regions) (ريدينغ، المملكة المتحدة: دار غارنت للنشر، 2001م).

بالأوصاف المفصَّلة لتضاريس تلك البلدان ومناخاتها، وكذلك المنتَجات الزراعية والسلع المصنَّعة والمواد المستورَدة والمصدَّرة من أسواقها. ونظراً إلى كونه من مواليد القدس (بيت المقدس؛ ومن هنا أتى نسبه «المقدسي»)؛ فإن وصفه لمسقط رأسه وبلده الشام يُعَدُّ تفصيلياً على وجه الخصوص[1].

أما ناصر خسرو؛ فإن التفصيلات المتوافرة عن حياته تُعَدُّ شحيحة أيضاً، فما نعرفه أنه في فصل الخريف من عام 1045م رأى حلماً أقنعه بأنه كان يسير في الطريق الخطأ، وعليه فقد ترك عمله ـ وهو مسؤول مدني في خراسان ـ وشرع في بحثٍ شخصيٍّ عن الحقيقة، وكان هذا البحث ينطوي أيضاً على أداء فريضة الحج بمكة. إن اعتناقه مذهب الفرقة الإسماعيلية ربما تزامن مع رغبته في القيام بالحج، وفي نهاية الأمر توجَّه إلى مكة، ومع ذلك فقد اتَّخذ طريقاً ملتوياً إلى الحجاز، لقد تفادى المرور بمعظم المدن الكبرى في عصره (بما في ذلك دمشق) ولكنه زار عدداً من المواقع الاستيطانية الإسماعيلية على طول طريق رحلته. إن ما يهمُّنا بصفة خاصة هو إقامته المؤقتة في القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية الإسماعيلية، بالإضافة إلى القدس التي كانت اسمياً تحت سيطرة الفاطميين في ذلك الوقت. بالإضافة إلى ذلك فإن عين المسؤول المدني التي يتمتَّع بها ناصر خسرو وجَّهته نحو التفصيلات المليئة بالأوصاف الدقيقة للأسواق والبُنى التحتية المدنيَّة والاحتفالات العامة التي لاحظها خلال رحلته التي استغرقت سبع سنوات[2].

وعلى الرغم من أن رحلة ابن جبير استغرقت عامين فقط إلا أنه قام بتغطية أراضٍ أكثر بكثير مما فعله ناصر خسرو. وكما كانت الحال مع المقدسي وناصر خسرو فإن إقامة ابن جبير في الشام والعراق ومصر كانت مرتبطة بالغرض من رحلته وهو الحج؛ فقد رحل من منزله في غرناطة في فبراير عام 1183م وأبحر عبر البحر المتوسط متوجهاً إلى ميناء الإسكندرية في مصر، وسافر عبر نهر النيل إلى القاهرة، وفي نهاية المطاف إلى الميناء المصري عيذاب الذي يطل على البحر الأحمر. ثم عَبَرَ البحر الأحمر مع رفقائه الحجاج إلى ميناء جدة غرب السعودية في طريقه إلى مكة، ثم وصل إليها في سبتمبر من عام 1183م، حيث انتظر حتى بدأ موسم الحج السنوي في منتصف مارس من عام 1184م.

وبعد أداء فريضة الحج سافر ابن جبير إلى الشمال الشرقي ماراً بشبه

(1) لتفسير «النسبة» ونظام التسمية العربية التقليدية انظر: ص ص243-250 من هذا الكتاب.

(2) انظر ناصر خسرو في: كتاب سفرنامه ((Nasser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama) ترجمة: ويلر ثاكستون (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1986م)، ص صXII-IX.

الجزيرة العربية متجهاً إلى بغداد حتى وصل نهر دجلة، ومنه إلى الموصل. ثم سافر نحو الغرب إلى حلب في شمال سورية ونحو الجنوب متجهاً إلى دمشق، حيث أمضى أربعة أشهر (من يوليو حتى أكتوبر 1184م). ثم سافر إلى ميناء عكَّا، الذي رحل منه في أكتوبر من عام 1184م، وأبحر غرباً عبر البحر الأبيض المتوسط. ومن خلال عدد من الطرق الالتفافية على طول الطريق وصل أخيراً إلى منزله في غرناطة في مايو عام 1185م.

وعلى الرغم من أن تجنُّب ابن جبير المرور بالقدس قد يكون ناتجاً عن رغبته في الوصول إلى وطنه بعد رحلة طويلة وشاقة بالفعل؛ فإنه قد يكون لذلك علاقة كبيرة بحقيقة أن القدس كانت لا تزال في عام 1184م عاصمة للمملكة الصليبية. إن الابتهال والتوسُّل إلى الله الذي يفتتح به ابن جبير وصفه الموجز لا يترك مجالاً للشك في مشاعره تجاه الصليبيين، فنجده يقول[1]: «ليُهْلِكَها الله (والمسيحيون فيها) وليُعدْها من جديد (للمسلمين)»[2]. ونظراً إلى سيطرة الصليبيين على بعض المدن الساحلية على طول الساحل السوري في ذلك الوقت؛ فلم يكن أمام ابن جبير من خيار سوى الرحيل إما من ميناء صليبي، وإما القيام برحلة برِّيَّة طويلة إلى ميناء الإسكندرية.

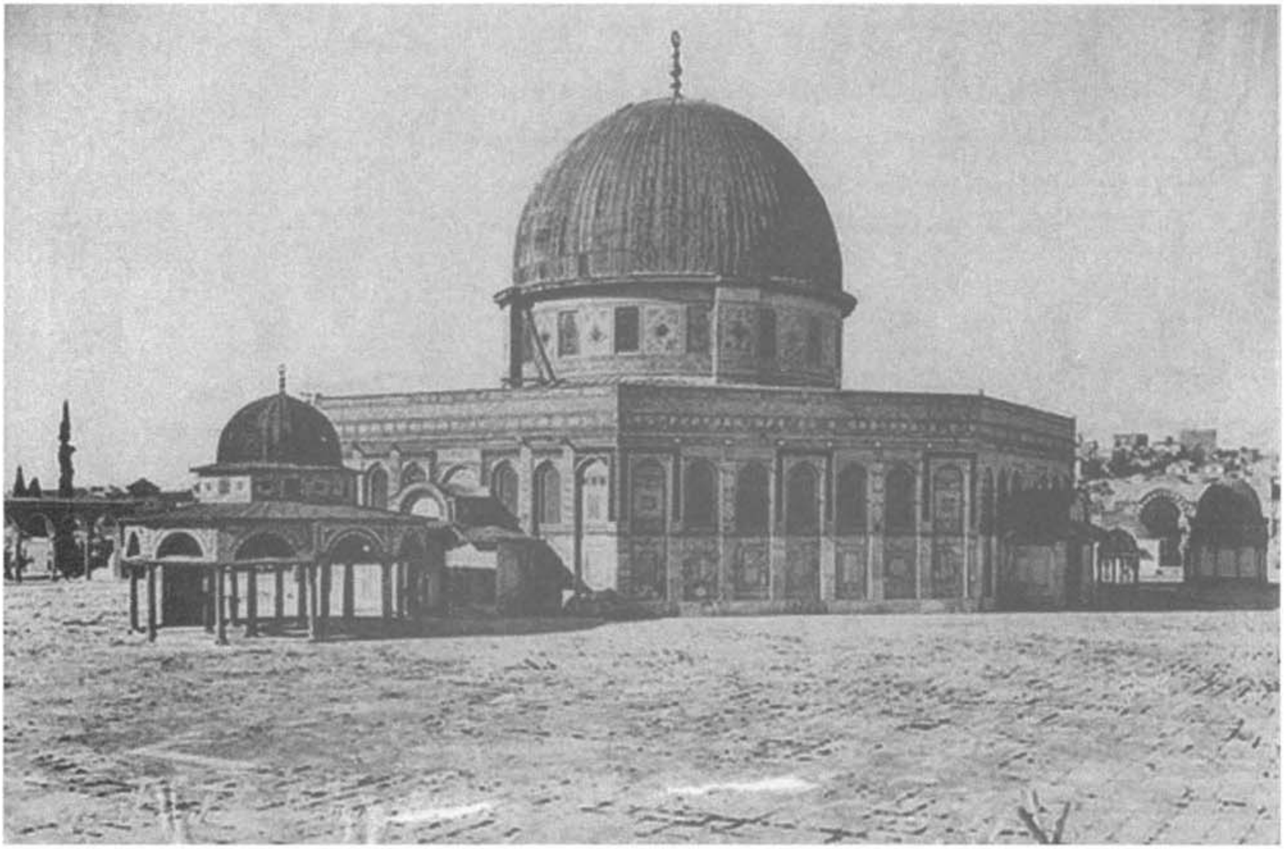
سورية ودمشق:

نظراً إلى أن دمشق هي المركز الإداري لسورية بعد الفتوحات الأولى في ثلاثينيات القرن السابع الميلادي، ونظراً إلى كونها مقرَّ الخلافة الأموية في الفترة ما بين (661 ـ 750م)؛ فقد شهدت المدينة مراحل توسُّع الفتوحات الإسلامية وتوطيدها، وتطوَّر فيها كثير من السياسات الإدارية والمؤسسات التي كانت تُستخدم من قِبَل الخلفاء الأمويين. ومع انتهاء الحرب الأهلية الأولى التي وقعت بين عامي (656 ـ 661م)، وقيام معاوية بن أبي سفيان بتوطيد مكانته في الشام؛ تجدَّدت الفتوحات الإسلامية في بلاد فارس من جهة الشرق، وكذلك في منطقة شمال إفريقية وإسبانيا في الغرب. وخلال هذه الفترة المبكِّرة وضع الأمويون عدداً من السياسات لتدعيم السيطرة الإدارية على الدولة الإسلامية الجديدة، وكان من أبرزها

---

(1) رحلة ابن جبير (The Travels of Ibn Jubayr)، ترجمة: برودهرست (لندن: ج. كيب، 1952م)، ص318.

(2) وفي الأصل: «والله يُعيده إلى أيدي المسلمين، ويطهِّره من أيدي المشركين، بعزِّته وقدرته». ابن جبير: رحلة ابن جبير (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1979م)، ص282 . (المترجم).



قبة الصخرة في القدس عام 1870م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

تلك الإصلاحات التي قام بها عبد الملك بن مروان (حكم من 685م ـ 705م) مثل إصدار عُملة مميزة، وجَعْل اللغة العربية هي اللغة الإدارية الرئيسية لنظام الحكم. وفي عهد عبد الملك بن مروان وتحت إشرافه الخاص شُيِّد مسجد قُبَّة الصخرة في القدس بوصفه رمزاً يدلُّ على أن نظام الحكم الإسلامي الجديد قد حلَّ بشكل دائم محل نظام الحكم البيزنطي. ولقد واصل الوليد بن عبد الملك بن مروان (حكم من عام 705 ـ 715م) الجهود، فبنى في مكان كاتدرائية القديس يوحنا المعمدان في دمشق المسجد الأموي الكبير في وسط المدينة، كما قام بتجديد المسجد النبوي في المدينة وإعادة بنائه.

وفي الوقت الذي وصل فيه الرحالة الأندلسي ابن جبير إلى دمشق في الخامس من يوليو عام 1184م كانت الدولة الأموية قد انقرضت منذ أكثر من أربعة قرون، ومع ذلك ظل مسجد قُبَّة الصخرة في القدس والجامع الأموي في دمشق بمنزلة شهادتين دائمتين على الحكم الأموي في دمشق. ولكن أكثر ما أبهر ابن جبير فور وصوله إلى دمشق لم يكن كثرة صروحها المعمارية، ولكن ذلك الجمال الأخّاذ والمتوهِّج لحدائقها.

وهناك سردٌ يصف فيه ابن جبير مدينة دمشق، يقول فيه:

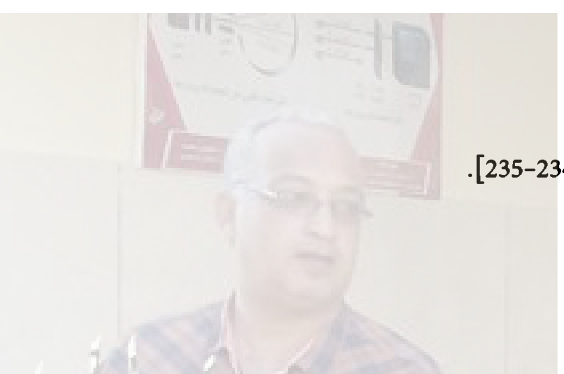
إنَّها جنة المشرق، ومطلع حسنه المُؤنق المُشرق، وهي خاتمة بلاد الإسلام التي استقرَيناها، وعروس المدن التي اجتليناها. قد تحلَّت بأزاهير الرياحين، وتجلَّت في حلل سندسية من البساتين، وحلَّت من موضع الحسن بالمكان المكين، وتزيَّنت في منَصتها أجمل تزيين [1].

ويستمر ابن جبير في روح التقليد الأدبي في سرد الفضائل الراسخة للشام، مستشهداً بعدد من مزايا دمشق ومنها أنها: تشرَّفت بأنْ آوى الله تعالى فيها المسيح وأمه عندما فرَّا إلى هناك هرباً من هيرودس (على النقيض من رواية العهد الجديد التي تقول بأنهما قد فرَّا إلى مصر، متَّى 2: 13 ـ 18)، «وماؤها سلسبيل»، «فقد سئمت أرضها كثرة الماء، حتى اشتاقت إلى الظمأ»، وغوطتها الخضراء (الأراضي المحيطة بالمدينة) التي تمتدُّ بشرقيها هي على امتداد البصر، «فكلُّ موضعٍ لَحِظَتْهُ بجهاتها الأربع نضرتُهُ اليانعة مدَّ النظر» [2].

وبالنسبة إلى ابن جبير فإن هذه الفضائل وغيرها من الفضائل الأخرى لدمشق تثبت صدق أولئك الذين يقولون:

إن كانت الجنة في الأرض؛ فدمشق لا شكَّ فيها، وإن كانت في السماء فهي حيث تُساميها وتُحاذيها [3].

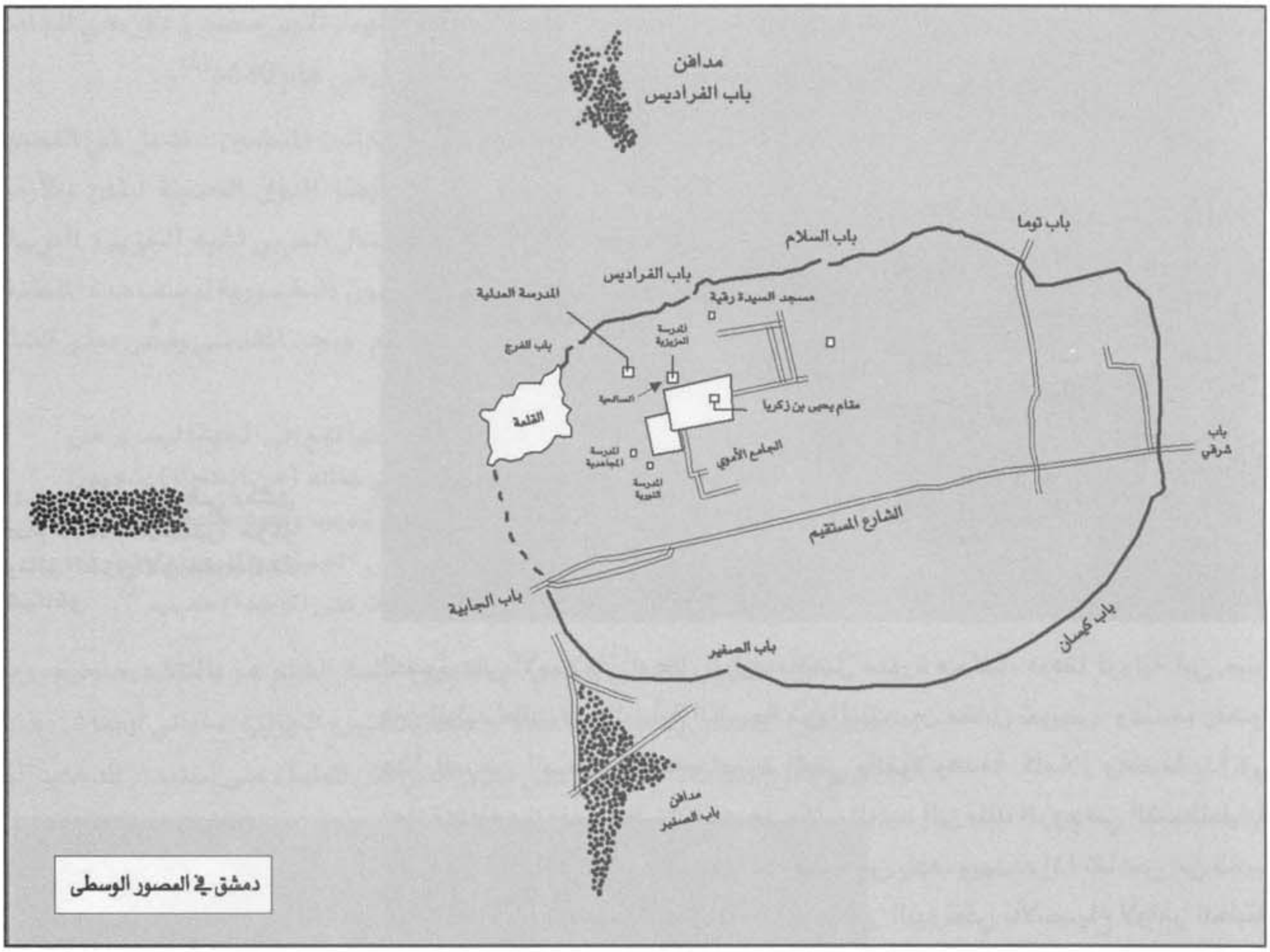
ثم يحُوِّل ابن جبير انتباهه إلى واحد من المساجد الأكثر شهرة في العالم، والذي يقع وسط المدينة. كان هذا المسجد في الأصل كاتدرائية القديس يُوحنَّا المعمدان التي شيَّدها الإمبراطور ثيودوسيوس الأول عام 375م، وكانت هذه الكنيسة لفترة طويلة من الزمان مكاناً للتبجيل والحج بالنسبة إلى المسيحيين؛ نظراً إلى أن المبنى الرئيسي كان يضم ضريح يُوحنَّا المعمدان. وفي أوائل القرن الثامن الميلادي قام الوليد بن عبد الملك بن مروان بمصادرة هذه الكاتدرائية وتحويلها إلى المسجد الجامع الذي يرمز إلى السيادة الأموية والإسلامية. ولكن في السنوات التي تخللت الفترة بين الفتح الإسلامي لدمشق (635م) وعهد الوليد كانت كنيسة القديس يُوحنَّا المعمدان تُستخدم مكاناً للعبادة بالنسبة إلى غالبية السكان المحليين المسيحيين وعدد قليل نسبيّاً من القوات الإسلامية.



(1) المرجع السابق، ص271. [وفي الأصل: ص234].

(2) المرجع نفسه ص ص271-272. [وفي الأصل: ص234-235].

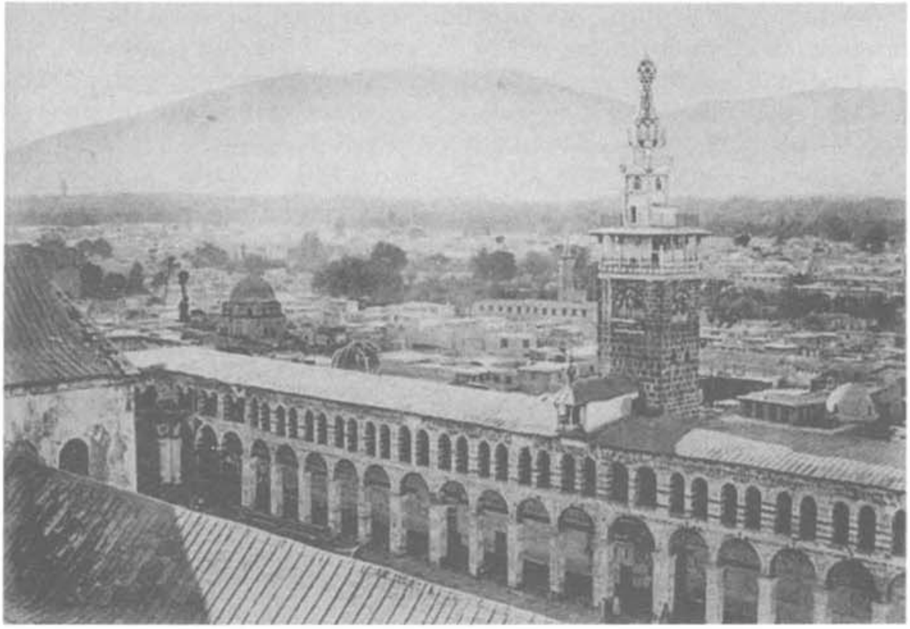
(3) المرجع نفسه، ص272. [وفي الأصل: ص235].



دمشق في العصور الوسطى. المصدر: ميري، عبادة القديسين بين المسلمين واليهود في سورية خلال العصور الوسطى.

تقول الأسطورة إن الجيوش الإسلامية قديماً قامت بغزو دمشق من الغرب والشرق، وقام أبو عبيدة بن الجراح (قائد الجيش المسؤول عن غزو سورية) بعقد معاهدة سلام مع سكان المدينة من المسيحيين قبل دخول المدينة والكنيسة من الغرب، ومع ذلك فإن خالد بن الوليد (بطل حروب الردة والفتوحات الإسلامية المبكِّرة) لم يقم بعقد مثل هذه المعاهدة، فاستولى على المدينة والكنيسة من جهة الشرق. ومنذ ذلك الحين فصاعداً صار الجزء الشرقي من الكاتدرائية ينتمي إلى المسلمين، والجزء الغربي ينتمي إلى المسيحيين. إن التحوُّل التدريجي للكاتدرائية إلى كاتدرائية/ مسجد ومن ثمَّ إلى مسجد يُوضح الدرجة التي كانت تتطلَّب من الحكَّام المسلمين في الشام في وقت مبكِّر استيعابَ غالبية السكان المسيحيين المحليين، إلى أن تعزَّزَ موقع الحكام المسلمين على يد عبد الملك بن مروان وابنه الوليد.

وكما قد يتوقع المرء فإن وصف ابن جبير لبناء الوليد للمسجد الجديد يُلقي



المسجد الأمـوي فـي دمشق عام 1865م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

الضوء على الإسلام[1] وعلى الوليد بأفضل صورة ممكنة، فوفقاً لرواية ابن جبير فإن الوليد طلب في البداية الكنيسة من المسيحيين مقابل تعويض، وعندما رفضوا هذا العرضَ السخيَّ قام بمحاصرة المبنى بالقوَّة وهدمه كاملاً. وعندما بدأ في إعادة بنائه من جديد على أنه مسجد «كَتَبَ الوليد إلى ملك الروم في القسطنطينية يأمره بإرسال اثني عشر ألفاً من الحرفيين من بلده، ويهدده إذا تقاعس عن تنفيذ هذا الأمر»[2]، وبطبيعة الحال قام الإمبراطور البيزنطي بالانصياع لأوامر الخليفة والامتثال لها. إن تفصيلات هذه القصة محل جدل ونزاع منذ فترة طويلة، وبخاصة فيما يتعلق بطبيعة الاستخدام المشترك للكاتدرائية، وما إذا كان المسيحيون قد تلقَّوا تعويضاً عادلاً عن ذلك، أو حصل الاستيلاء عليها بالقوة. وأيّاً كانت الحقيقة الفعلية لهذه التفصيلات فإنَّ الجامع الأموي الذي شيَّده الوليد في دمشق يُعَدُّ مثالاً رائعاً على الصروح المعمارية الإسلامية في العصور المبكِّرة، و«سرعان ما أصبح مكاناً يبجله المسلمون في العصور الوسطى، ولا يزال حتى يومنا هذا»[3]. وبعد التحويل الذي قام به الوليد حظي هذا المسجد بأهمية كبرى بوصفه موقعاً إسلاميّاً للحج[4]؛

(1) وبالطبع فإن المؤلف يشير هنا (بحسب ما سيأتي في الفقرة) إلى أن هذه الواقعة تلقي الضوء على الإسلام في مصادرة مقدَّسات الآخرين ومحاصرتها وهدمها! (المترجم).

(2) المرجع السابق، ص 272. [وفي الأصل: ص 235].

(3) انظر: فينبار باري فلود (Finbarr Barry Flood)، الجامع الكبير في دمشق: دراسات على مزايا الثقافة البصرية الأموية (The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture) (ليدن: بريل، 2001م).

(4) لا علاقة لهذا المسجد بالحج كما هو معروف، ولكن المؤلف يسمِّي كل قَصْد من المسلمين إلى موقع إسلامي (حجّاً). (المترجم).

نظراً إلى أن رأس الحسين بن علي (الحفيد الشهيد للنبي محمَّد) دُفن في الجانب الشرقي من الفِناء بعد مقتله في كربلاء بالعراق في عام 680م[1].

كما كانت الشام ـ وفقاً للجغرافيين والرحالين المسلمين ـ تشمل في العصور الوسطى الدولة الحديثة من سورية، وتشمل أيضاً الدول الحديثة لبنان والأردن وفلسطين؛ أي أنها تشمل كل شيء من جهة الشمال الغربي لشبه الجزيرة العربية. وبالإضافة إلى ذلك فإنهم نادراً ما كانوا يستخدمون كلمة سورية لوصف هذه المنطقة، بل كانوا يشيرون إليها عموماً بوصفها بلاد الشام. ونجد المقدسي يفسِّر معنى الشام على النحو الآتي:

> «لقد قيل إن سورية تُسمَّى «الشام» لأنها تقع إلى الجهة اليسرى من الكعبة، وأيضاً لأنَّ أولئك الذين يرحلون إلى هناك (من الحجاز) يتَّجهون إلى اليسار أو الشمال، وإلا فإنه قد يكون بسبب وجود طابع الحُسن أو الجمال في سورية، مثل ما ندعوه «شامات» ـ الحمراء والبيضاء والسوداء (وهي الحقول والحدائق التي تُشبه الشامات على الوجه الجميل»[2].

إن التفسير اللفظي العادي أو الحسِّي لكلمة الشام هو بالتأكيد صحيح، ومع ذلك، فإنَّ المقدسي يُكلِّف نفسه عناء أن يشمل تفسيره الجانب الخيالي أيضاً لـ «طابع الحسن» أو «الشامة»، ممَّا يدلُّ على المدى الذي كان العلماء على استعداد للذهاب إليه



منظر داخلي للمسجد الأموي في دمشق عام 1870م. المصدر: أرشيف صور الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

(1) انظر: ص ص228-229 من هذا الكتاب لمناقشة استشهاد الحسين بن علي.

(2) غي لوسترانج، فلسطين تحت حكم المسلمين: وصف سورية والأراضي المقدسة في الفترة من 650 حتى 1500م (Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land, from A.D. 650 to 1500)، (بيروت: دار الخياط للمطبوعات الشرقية، 1965م [1890م])، ص 41؛ المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص129.

من أجل الإشادة بمزايا بلدانهم أو مدنهم. هذا لا يعني القول بأن سورية كانت خالية من مواطن الجَمال، ففي الواقع ـ كما وصفها المقدسي وناصر خسرو وابن جبير وغيرهم بإسهاب ـ كانت عامرة بالحدائق والخضرة ووفرة الإنتاج الزراعي.

ويُقسِّم المقدسي سورية إلى أربع مناطق في الشمال والجنوب، مع وصف موجَز لأرضها والموارد المائية والبلدات والمدن الرئيسية فيها:

1 ـ **المنطقة الأولى:** تتكوَّن من سهول على طول ساحل البحر الأبيض المتوسط، وبها «مساحات رملية يلي بعضها بعضاً، وبالتناوب مع الأراضي المزروعة». وتشمل المدن الكبرى المدن الساحلية مثل: عسقلان ويافا وعكّا وصُور وصيدا وبيروت وطرابلس وكذلك الرملة، وتمتد نحو 10 أميال من اليابسة.

2 ـ **شرق السهل الساحلي:** حيث تقع «البلدات الجبلية، التي تمتاز بكثرة الأشجار، والتي تمتلك كثيراً من الينابيع وكثيراً من القرى والحقول المزروعة». المدن الكبرى في هذه المنطقة تراوح بين القدس ونابلس في الجنوب وأنطاكية في الشمال.

3 ـ **جهة الشرق من المنطقة الثانية التي يقع فيها وادي الأردن:** حيث تم العثور على كثير من القرى وجداول المياه، وأيضاً أشجار النخيل، بالإضافة إلى الحقول المزروعة والزراعات النيلية. المدن الكبرى في وادي الأردن تشمل: أريحا وبيسان والناصرة وطبرية وبانياس.

4 ـ **شرق المنطقة الثالثة:** توجد فيها جبال تقع على حدود الصحراء العربية وتصل إلى الشمال من منطقة الهلال الخصيب. وعلى الرغم من مناخها البارد إلا أن فيها كثيراً من القرى وينابيع المياه والغابات والأشجار. وأما المدن الرئيسية على طول حافة الصحراء فتشمل عَمَّان ودمشق وحمص وتدمر (بالميرا) وحلب، وكلُّها تستفيد من الينابيع والأنهار التي تتدفَّق على المنحدرات الشرقية للجبال وتَصبُّ في الصحراء(1).

وبعد أن وصف المقدسي المناطق السورية الأربع حوَّل انتباهه إلى مناخ سورية، الذي هو معتدل عموماً، إلا أنه ـ بسبب جبالها ووديانها ـ عرضة للبرد القارس ودرجات الحرارة المنهِكة. وتُوصَف بعلبك في جبال لبنان بأنها أبرد مكان في سورية، في حين أن وادي الأردن يُصنَّف على أنه الأكثر ارتفاعاً في درجات الحرارة. وفي القرن

---

(1) غي لو سترانج، **فلسطين تحت حكم المسلمين...**، ص15؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ص156-157.

العاشر لم يكن المقدسي يعرف أن منطقة البحر الميت ـ جنوب أريحا مباشرةً في وادي الأردن ـ هي أدنى مكان على كوكب الأرض (1349 قدماً تحت مستوى سطح البحر)، ومع ذلك فإنه كان يدرك جيداً أن الصدع في وادي الأردن امتدَّ جنوباً مروراً بالحجاز، وأنه كان وادياً «من الحرارة وأشجار النخيل».

كما نجد المقدسي - وهو أحد علماء الجغرافية الماهرين ـ مولعاً بالقوائم. وتُعَدُّ قائمته بشأن المحصولات الزراعية وغيرها من السلع المنتَجة في سورية ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى أغراضنا البحثية؛ نظراً إلى أنه من خلال قائمته (المرتَّبة بحسب المنطقة والمدينة) يمكننا أن نعرف معلومات مثل: ماذا كان أهل سورية يأكلون في القرن العاشر؟ وما الذي كان يُصنَع ويُباع في أسواقها المحلية؟ إن كثيراً من هذه المواد الغذائية والسلع المصنَّعة كانت تُشترى من التجار والوسطاء الآخرين للبيع في دمشق، وكانت أيضاً تُباع في أسواق القاهرة وبغداد. وكان بعضها يُشترى من التجار القادمين من مسافات طويلة لبيعه في أسواق قرطبة في الأندلس، وأسواق أصفهان في إيران، وحتى في أسواق القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية.

إن قائمة المقدسي بشأن المنتَجات الزراعية في القدس هي الأطول والأكثر تفصيلاً، وكما قد يتوقع المرء فإننا سنجد أن بعض المنتَجات التي تُنتَج في مسقط رأسه تُمدَح بأنها ممتازة وليس لها مثيل، فنراه يقول:

> **والتجارات به مفيدة، يرتفع من فلسطين الزيت والقُطَين، والزبيب والخرنوب والملاحم والصابون والفوط. ومن بيت المقدس الجبن والقطن وزبيب العينوني والدوري غاية، والتفاح وقضم قريش الذي لا نظير له، والمرايا وقدور القناديل والإبر[1].**

وفي مكانٍ آخر يفيد المقدسي بأن فلسطين كانت مشهورة بالزيتون والتين المجفَّف والزبيب والفاكهة، والمنسوجات الحريرية والقطنية المختلطة، والصابون والمناديل؛ وكانت أريحا مشهورة بالنيلة الممتازة؛ وعَمَّان معروفة بالحبوب والأغنام والعسل؛ وطبرية مشهورة بالسجاد والورق والقماش؛ وبيسان مشهورة بالنيلة والتمر والأرز؛ وصور مشهورة بالسكر والخرز، والزجاج والمخروط والمشغولات؛ أمَّا حلب فكانت مشهورة بالقطن والملابس، والتين المجفَّف والأعشاب المجفَّفة، والصبغة الحمراء المسمَّاة بـ «المغرة». وتجدر الإشارة إلى أن قائمة المقدسي لدمشق تُعَدُّ أكمل وأكثر امتلاءً بالتفصيلات، وإن لم تكن في مثل طول القائمة الخاصة بمسقط رأسه، إذ تأتي من دمشق كل هذه المنتجات: زيت زيتون طازج، وقماش البلعيسي، ومستلزمات

---

(1) المقدسي، رحلة المقدسي، ص156 [وفي الأصل: ص177].

التطريز، ودهن البنفسج من نوعية رديئة، والأوعية النحاسية والورق، والجوز والتين المجفَّف والزبيب(1).

بالإضافة إلى وجود تشكيلة واسعة من المواد الغذائية المُنتَجة في سورية فإنَّ قائمة المقدسي تُوضِّح بشكلٍ مُتقَن أنواعاً من السلع المصنَّعة محليّاً والموجودة في سورية آنذاك، والتي تشملُ مختلف أنواع الأنسجة المصنوعة من الحرير والقطن المزروع محليّاً، والصابون والسجَّاد والورق والقطن والأواني الزجاجيَّة والنحاسيَّة والمغرة. وهناك أيضاً أنواع مُماثِلة من المنتَجات المصنَّعة تُهيمن على قوائم السلع المنتجة في العراق ومصر.

إن وجود طائفة واسعة من النسيج والورق القطني والمغرة يُعَدُّ ذا أهمية خاصة لأغراضنا البحثية. لقد كانت المنسوجات من السلع الرئيسية المهمَّة للتجارة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، كما أن صناعة إنتاج الورق تفجَّرت في العالم الإسلامي في العصور الوسطى بعد إدخال تقنية صناعة الورق في القرن الثامن(2).

وأخيراً؛ فإن الصبغة الحمراء المُسمَّاة بـ «المغرة» يُعتقد بأن لها قوة علاجية لطائفة من اضطرابات الكبد وأمراضها، وبأنها مثال على نوع من الأدوية المستخدمة في جزء كبير من الوصفات العلاجية للعالم جالينوس (توفي 203م) وغيره من الممارسين القدامى للطب، والذين تُرجمت أعمالهم إلى اللغة العربية بين القرنين الثامن والعاشر تحت رعاية الخلفاء العباسيين وإشرافهم(3). وكانت المنسوجات والورق والأدوية في العالم الإسلامي في ذلك الوقت جذَّابة بشكل خاص للتجَّار القادمين من بلدان بعيدة؛ وذلك بسبب قيمتها الكبيرة، والسهولة النسبية التي كانت تُنقل بها هذه البضائع بوساطة السفن، وكذلك عن طريق البَر باستخدام قوافل الجِمال(4).

---

(1) غي لو سترانج، فلسطين تحت حكم المسلمين: وصف سورية والأراضي المقدسة في الفترة من 650 حتى 1500م، ص19 المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص151. [وفي الأصل: ص177] وليس واضحاً ما هو قماش البلعيسي.

(2) جوناثان بلوم (Jonathan Bloom)، الورق قبل اختراع الطباعة: تاريخ الورق وأثره في العالم الإسلامي (Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World) (نيو هافن، كونيكتيكت: مطبعة جامعة ييل، 2001 م)، ص ص46-89.

(3) ديمتري غطاس (Dimitri Gutas)، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد وبداية العصر العباسي (الفترة ما بين القرنين الثاني إلى الرابع؛ والفترة ما بين القرنين الثامن إلى العاشر) (Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)) (نيويورك: راوتلدج، 1998م).

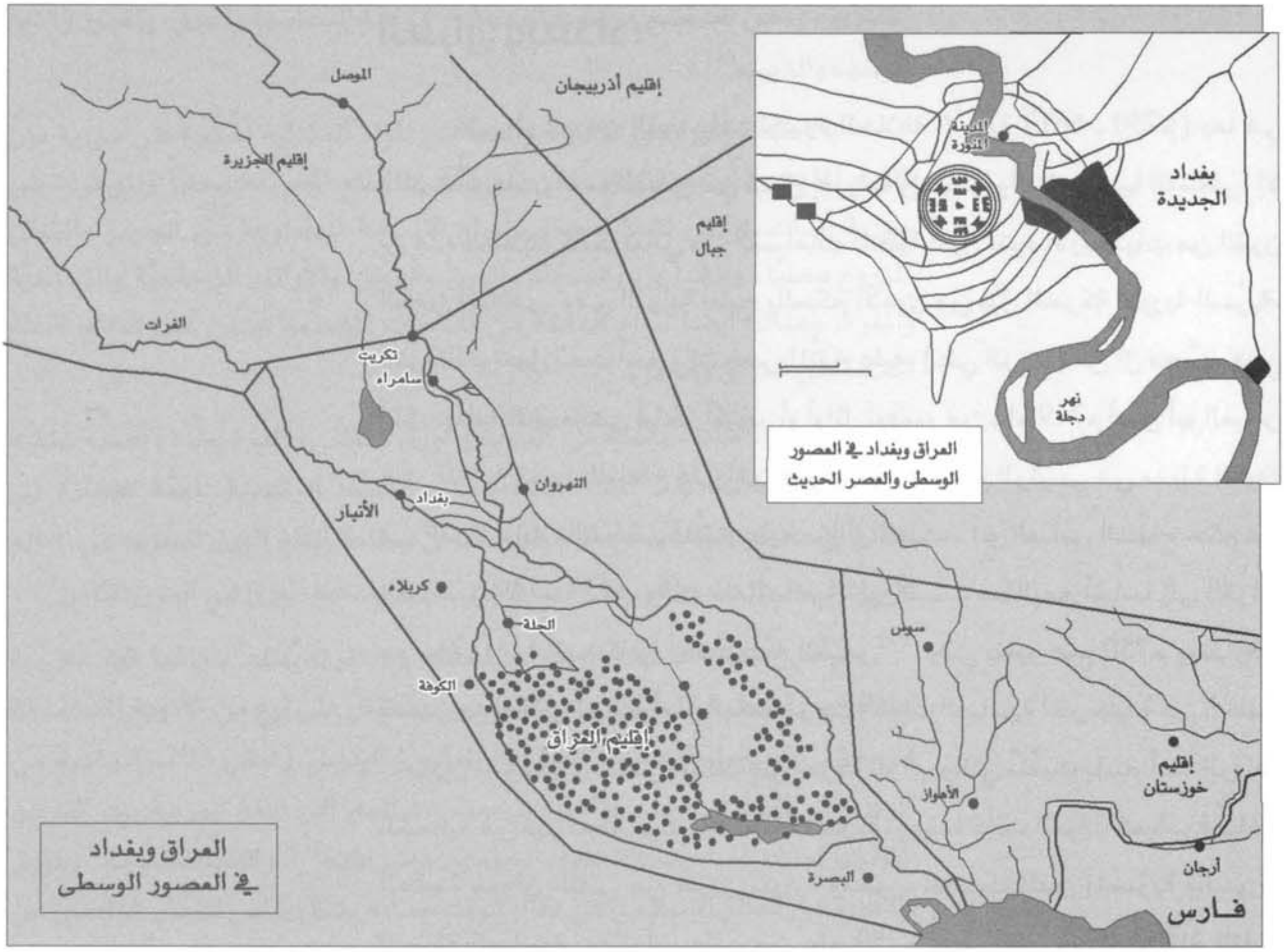
(4) إفرايم ليف (Efraim Lev) «تجارة المواد الطبية في المشرق العربي (بلاد الشام) في العصور الوسطى والعصر العثماني» (Trade of Medical Substances in the Medieval and Ottoman Levant (Bilad al-Sham)) في كتاب: المدن والثقافة المادية في القرون الوسطى في الشرق الأوسط (Towns and Material Culture in the Medieval Middle East)، تحرير: ياكوف ليف (Yaakov Lev) (ليدن: بريل، 2002م)، ص ص159-184.

العراق وبغداد:

على الرغم من النجاحات الكثيرة للخلافة الأموية (661 ـ 750م) بما في ذلك الفتوحات واسعة النطاق في شمال إفريقية وإسبانيا والسند وآسيا الوسطى؛ إلا أن هذه الخلافة كانت تُعاني من انقسامات داخلية قُبيل فترة الأربعينيات من القرن الثامن الميلادي. وفي النهاية أُطيح بالحكم الأموي من قِبَل الحركة الثورية السرِّية، التي كانت تعمل تحت اسم «الشخص المتَّفق عليه» [علي الرضا] من آل محمَّد. ففي أثناء خطبة الجمعة في أواخر أكتوبر أو أوائل نوفمبر من عام 749م أعلن أبو العباس عبد الله بن محمد السفاح على الملأ في المسجد الجامع الرئيسي في مدينة الكوفة في العراق بأنه «الشخص المتَّفق عليه من آل البيت». أبو العباس السفَّاح حكم في الفترة من 749 ـ 754م، وكان خلفاؤه العباسيون تستند مطالبهم أساساً إلى القرابة مع محمَّد؛ بما أنهم كانوا أحفاد عمِّه العباس[1]. وفي يناير عام 750م وبعد وقت قصير من إعلان السفاح أمام العامة هَزَمت القوات العباسية آخر خليفة من الخلفاء الأمويين وهو مروان الثاني، وذلك في معركة الزاب والتي سُمِّيت باسم أحد الروافد الشمالية من نهر دجلة حيث وقعت تلك المعركة. وبينما كانت القوات العباسية تُطارد الخليفة مروان الثاني عن طريق سورية ومصر، خضعت المدن المصرية والسورية للسلطة العباسية. وفي أغسطس من عام 750م قُبض على مروان والقلَّة القليلة المتبقِّية من أتباعه، وأُعدموا في النهاية في بلدة بوصير في جنوب مصر. وكما جرت العادة؛ فقد أُرسل رأس مروان إلى السفَّاح دليلاً على أن المهمَّة قد أُنجزت.

وفي الوقت الذي كانت خلاله الشام هي موطن الخلافة الأموية وكانت دمشق عاصمتها؛ وجد العباسيون أنَّ مركز الثقل بالنسبة إليهم هو في العراق، كما ثبت أن السخط السياسي للكوفة مفيد خلال المرحلة الثورية للحركة، إلا أنَّ المنصور شقيق أبي العباس السفَّاح وخليفته (حكم في الفترة من 754–757م) رأى أن مرحلة

(1) وحول الخلافة العباسية في وقت مبكر انظر: إلتون دانيال، **التاريخ السياسي والاجتماعي لخراسان في ظل الحكم العباسي** (The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule)ص747–820 (مينيابوليس: المكتبة الإسلامية، 1979م)؛ يعقوب لاسنر، **تشكيل نظام الحكم العباسي** (The Shaping of Abbasid Rule) (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1980م)؛ هيو كينيدي (Hugh Kennedy)، **بداية عصر الخلافة العباسية** (The Early Abbasid Caliphate)، (لندن: كروم هيلم، 1981م)؛ موشيه شارون، **الرايات السود من الشرق: إقامة الدولة العباسية، طور الحضانة للثورة** (Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State, Incubation of a Revolt) (القدس: مطبعة ماغنيس، 1983م).



بغداد والعراق في العصور الوسطى. المصدر: مأخوذ من لو سترانج (Le Strange)، «بغداد أثناء الخلافة السياسية».

توطيد الحركة تتطلَّب إنشاء مدينة جديدة لقصر الخلافة في أكثر المناطق المحيطة استقراراً. وقام المنصور بالبحث على طول نهر دجلة عن موقع مثالي، من «جرجرية» في الجنوب حتى الموصل في الشمال. وفي عام 762م استقر المنصور في موقع القرية الفارسية القديمة بغداد. ووفقاً لأحد التقارير التي احتفظ بها الطبري (839 ـ 923م) فإنه عندما استقر المنصور في بغداد قال:

> **هذا موضعُ معسكرٍ صالحٌ، هذه دجلة، ليس بينها وبين الصين شيء، يأتينا فيها كل ما فِي البحر، وتأتينا الميرة من الجزيرة وأرمينيا وما حول ذلك. وهذا الفرات يجيء فيه كل شيء من الشام والرَّقَّة وما حول ذلك. وترجَّل الخليفة عن جواده ونصب معسكره على السراة، وخطَّ المدينة، ووكل بكل رُبع قائداً[1].**

(1)انظر: الطبري، تاريخ الطبري، المجلد 28: تأكيد السلطة العباسية (Abbasid Authority Affirmed)، ترجمة: جين دامين ماكوليف (Jane Dammen McAuliffe) (ألباني: مطبعة جامعة نيويورك، 1995م)، ص238.

وفي موضع آخر يُقال إن المنصور أشرَفَ شخصيّاً على بناء مدينته الجديدة المستديرة، وقد ورد تخطيطها بالتفصيل في كتاب الخطيب البغدادي (1002 ـ 1071م) «تاريخ بغداد»[1].

وبوصفها موطناً لأنبياء التوراة القدماء؛ فإن سورية لديها ميزة واضحة في ما يتعلّق بقدسيتها الفريدة من نوعها، ولكن العراق كانت لا تخلو من مزاياها الخاصة، وفوق كل شيء كانت مهد إبراهيم، وكانت الأسطورة تقول إنه بعد أن رست سفينة نوح أسس بلدة ثمانين في شمال بلاد ما بين النهرين. بالإضافة إلى ذلك يُسجِّل الطبري قصةً عن تأسيس بغداد، تذكِّرنا بالقصة التي عثر فيها راهب مسيحي على تنبؤات تتعلَّق بنبوة محمَّد في كتبه المقدَّسة في حين كان محمد لا يزال صبيّاً صغيراً[2].

فوفقاً للطبري: بعد أن استقر رأي المنصور على موقع مدينته الجديدة شاهد راهباً مسيحيّاً بالقرب من الموقع، فدعاه المنصور وسأله ما إذا كان أيٌّ من كتبه قد سجَّل أن مدينةً سُتبنى على هذا الموقع، فأجابه الراهب بأن كتبه فعلاً تحتوي على مثل هذه التوقُّعات، وأنه سيقوم ببنائها «شخص يدعى مقلاص». على الفور هتف المنصور إن «مقلاصاً» كان اسمه المستعار وهو طفل، ثم رد عليه الراهب قائلاً: «فأنت إذن صاحبها»[3]. وفي رواية أخرى لهذه القصة ورد أن الراهب أجاب المنصور قائلاً: إن الشخص الذي سيبني المدينة في هذه البقعة من شأنه أن يكون ملكاً يُدعى أبا الدوانق، فضحك المنصور في نفسه وقال: «أنا أبو الدوانق»[4].

ونظراً إلى كونه مُولعاً بعلم التنجيم ومحبّاً له؛ فقد قام المنصور باستشارة المنجِّمين لضمان أنَّ السماء تُوافق ما قاله الراهب المسيحي. ووفقاً للخطيب البغدادي

(1) بالنسبة إلى أقسام كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي التي تتعامل مع تضاريس المدينة؛ انظر: يعقوب لاسنر، **طوبوغرافيا بغداد في أوائل العصور الوسطى: نصوص ودراسات** (The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies) (ديترويت: مطبعة جامعة واين ستيت، 1970م).

(2) ألفـرد غـيُّوم (Alfred Guillaume)، **حياة محمَّد: ترجمة لكتاب ابن إسحاق: سيرة رسول الله** (The Life Of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955)، ص ص79-81.

(3) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج4، ص 244.

(4) المرجع نفسه، ص246. كان أبو الدوانق الاسم المستعار الذي لُقِّب به المنصور بسبب شهرته بالشح والبخل. وكلمة (دوانق) هي صيغة الجمع لكلمة (دانق) وهو إحدى وحدات الدرهم، ويُعَدُّ مشابهاً نوعاً ما لـ «الملِّيم» في العصر الحديث.

فإن المنصور بعد أن انتهى من تشييد المدينة استعان بالمنجِّم إبراهيم بن محمد للتشاور معه بشأن النجوم، فاستجاب له، وأعرب عن سروره بإبلاغ الخليفة أن خريطة البروج كانت في الواقع ميمونة الطالع: المدينة ستكون طويلة الأجل، كما أنها ستكون موطناً لحضارة عظيمة وسينجذب إليها شعبها والعالم. وعلاوةً على ذلك قال: «نسأل الله أن يكرمك يا أمير المؤمنين. أنا أُبشِّركم بهدية أخرى تدلُّ عليها النجوم: لن يموت أيُّ خليفة أبداً في هذه المدينة»[1]. وغنيٌّ عن القول إن ما قاله إبراهيم قد سرَّ المنصور أيَّما سرور.

والخطيب البغدادي يُعزِّز كذلك مكانة بغداد بالإشارة إلى قصيدة لشاعر القرن التاسع عمارة بن عقيل؛ يمجِّد فيها فضائل بغداد ومزاياها الفريدة من نوعها. يقول فيها:

أعاينتَ في طولٍ من الأرضِ والعرضِ ... كبغدادَ داراً إنَّها جنَّةُ الأرضِ
صفا العيشُ في بغدادَ واخضرَّ عودُهُ ... وعيشٌ سواها غيرُ صافٍ ولا غضِّ
تطولُ بها الأعمارُ إنَّ غذاءَها ... مريءٌ وبعض الأرض أمرأُ من بعضِ
قضى ربُّها ألاَّ يموتَ خليفةٌ ... بها إنهُ ما شاءَ في خلقه يقضي[1]

وعندما وصل ابن جُبير بغداد في مايو عام 1184م كانت قد تغيَّرت الأزمان، وتُوفِّي الخلفاء في بغداد، وكان الخلفاء العباسيون أكثر قليلاً من مجرد أشكال رمزية في العالم الإسلامي السنِّي وبالنسبة لجميع المقاصد والأغراض، فقد جاءت سلسلة من الديكتاتوريات العسكرية التي وضعتهم تحت الإقامة الجبرية، منذ أن غزا البويهيون الشيعة بغداد في عام 945م. وكانت السلطنة السلجوقية - التي حكمت بغداد منذ عام 1055م - مجرد قشرة لكيانها السابق، وقد أُطيح بها بعد 10 سنوات من زيارة ابن جبير. ووفقاً لابن جبير:

> **فإن بغداد تُعَدُّ من المدن القديمة جداً، وعلى الرغم من أنها لم تتوقَّف قط عن كونها عاصمة للخلافة العباسية ومحوراً أساسياً لمطالب القُرَشية والهاشمية والأئمة؛ إلا أن معظم ما لديها من آثار قد زال ولم يبقَ منها سوى اسمها المشهور. وبالمقارنة مع حالتها السابقة، وقبل أن تحيق بها الكوارث، وتتَّجه نحوها عيون الشدائد والمحن؛ فإنها الآن تُشبه الخراب المندثر أو الآثار عديمة اللون وكأنها تمثالٌ لشبح. فلم يعد ثمة جمال يجذب العين أو يدعو محبَّ الرحيل إلى إهمال عمله والنظر إليها. ولا**

---

(1) انظر: يعقوب لاسنر، طوبوغرافيا بغداد في أوائل العصور الوسطى: نصوص ودراسات، ص ص46-47.

شيء يوجد سوى نهر دجلة الذي يمتد بين ساحلها الشرقي والأجزاء الغربية؛ مثل مرآة مشرقة بين إطارين، أو مثل سلسلة من اللؤلؤ تتدلى بين نهدين. إن المدينة تشرب منه ولا تظمأ، وتنظر في المرآة المصقولة التي لا تشويهَ فيها. وجمال نسائها ـ الذي تَشَكَّلَ بين مياهها وهوائها ـ قد ذاع صيته بين البلاد، إلى درجة أنه قيل: إذا لم يحمِنا الله؛ فهناك مخاطر من إغواء الحب تجاه نسائها[1].

وبحلول الوقت الذي زار فيه ابن جبير بغداد؛ فإن الفضيلة الوحيدة التي بقيت في المدينة العظيمة للمنصور وهارون الرشيد والمأمون وخلفائهم هي نهر دجلة بوصفه الواهب للحياة. ونظراً إلى أن الله وحده يمكن أن يُوفِّر ملاذاً من إغواء نساء بغداد الجميلات؛ فإنه ليس من الواضح ما إذا كان ابن جبير ينظر إليهن بوصفهن فضيلة[2]. ومع ذلك فمن الواضح ـ بل المؤكد ـ أنه استمتع بالنظر إليهن. ولـمَّا لم يكن لدى ابن جبير مزيدٌ ليقوله عن النساء في بغداد فقد وصف نهر دجلة لينقلنا إلى موضوع جغرافي للعراق[3]، ويُبرز لنا أهمية نهرَي دجلة والفرات بالنسبة إلى الحياة في العراق في العصور الوسطى.

وخلافاً لسورية في العصور الوسطى، والتي كانت تشمل مدناً أكثر بكثير من الدولة الحديثة لسورية؛ فإننا نجد أن العراق في العصور الوسطى كان أصغر بكثير من العراق الحديث؛ فقد قسم الجغرافيون في العصور الوسطى الأراضي الواقعة بين نهرَي دجلة والفرات (بلاد ما بين النهرين) إلى منطقتين واسعتين على أن تتوافق مع التسميات القديمة تقريباً، وهي بلاد ما بين النهرين العليا والسفلى. وبصفة عامة؛ عندما تكلَّم الجغرافيون في العصور الوسطى على العراق فإنهم كانوا يقصدون بلاد ما بين النهرين السفلى؛ وهي الأراضي الواقعة بين نهرَي دجلة والفرات جنوب بلدة تكريت. أما الأراضي الواقعة ما بين النهرين إلى الشمال من تكريت (أعالي بلاد ما بين النهرين) فقد كان يُشار إليها بوصفها «الجزيرة».

وأخيراً؛ فإن عبارة «العراقَين» كانت تُستخدم عادةً في فترة مبكِّرة لكي تُشير إلى مدن الحاميات الجديدة؛ مثل البصرة حيث يلتقي نهرا دجلة والفرات، والكوفة التي تطل على نهر الفرات بالقرب من المحطة الأخيرة لطريق القوافل القديم القادم

---

(1) ابن جبير، رحلات ابن جبير، ص226 [وفي الأصل: ص194].

(2) ونَصُّ ابن جبير كما ورد في الأصل هو «والحسنُ الحريميُّ بين هوائها ومائها ينشأ، هو من ذلك على شهرة في البلاد معروفة موصوفة، ففتن الهوى ـ إلاَّ أن يعصم الله منها ـ مخوفة». (ص194). (المترجم).

(3) مع أنه واضحٌ من الفقرة السابقة أن ابن جبير تحدث عن نهر دجلة قبل الحديث عن النساء. (المترجم).

من الحجاز (طريق الحج العراقي). وقد سلك ابن جبير الطريق نفسه من الحجاز إلى العراق في عام 1184م. وتجدر الإشارة إلى أنه في أيامه عندما كان الناس يشيرون إلى العراقَين فإنهم عادةً ما كانوا يقصدون بلاد ما بين النهرين السفلى (العراق) وأعالي بلاد ما بين النهرين (الجزيرة).

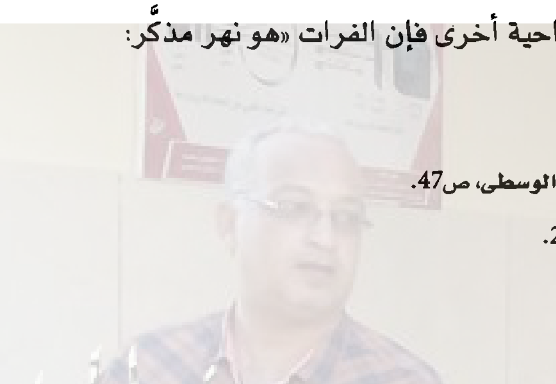
وليس من قبيل المبالغة الحديث عن أهمية النهرين بالنسبة إلى الثروة والهبة الزراعية للخلافة العباسية، وموقع العاصمة المتميِّز في وسط البلاد ذات الخيرات الوفيرة. ويُسجِّل المقدسي بديلاً من القصة التي سجَّلها الطبري، ذكر فيها أنَّ السكان المحليين الذين يعرفون جيداً المزايا التي تتمتَّع بها المنطقة قد شجَّعوا المنصور على بناء مدينته بالقرب من موقع القرية القديمة، وشجعوه على تقسيم مدينته إلى أربعة أقسام: اثنان منها على الضفة الشرقية لنهر دجلة، واثنان على الضفة الغربية، وبإمكانه أن يعيش بالقرب من أشجار النخيل والمياه، فإذا عجزت محصولات إحدى المناطق أو أثمرت في وقت مُتأخِّر فمن المرجَّح أن تكون محصولات المنطقة الأخرى وفيرة. وفي النهاية؛ فإن موقع المدينة على قناة سراة يُعَدُّ نعمة لاقتصادها؛ نظراً إلى أن بغداد من شأنها أن تُصبح أساساً ميناءً ثريّاً وآمناً.

> **وسوف تُجلَب المؤن إلى هناك عن طريق زوارق عبر نهر الفرات، وعن طريق القوافل التي كانت تمرُّ عبر السهول حتى من مصر وسورية. ومن هذا الجانب ستأتي بضاعتهم من الصين عبر البحر في المنطقة العالية، وفي المنطقة السفلى لنهر دجلة من الموصل ستأتي البضائع من الأراضي البيزنطية. وعليه فإنه يجب أن تكون مدينتك آمنة بين كل هذه المجاري المائية، وعدوك لن يستطيع أن يصل إليك إلا عن طريق زورق أو عن طريق جسر عبر نهر دجلة أو الفرات[1].**

وليس من المستَغْرَب أنَّ وصف المقدسي للعراق والجزيرة يركِّز على نهرَي دجلة والفرات، وكيف أنهما مصدرا الزراعة والحياة اليومية من بحر الصين (الخليج العربي) إلى منابعهما في منطقة الأناضول الشرقية. ووفقاً للمقدسي فإن مياه نهر دجلة «مؤنَّثة وممتعة وممتازة وملائمة للفقهاء... والواقع أن ثلثَي الطبيعة الساحرة لبغداد مستمدَّان من هذا النهر»[2]. ومن ناحية أخرى فإن الفرات «هو نهر مذكَّر:

(1) يعقوب لاسنر، **طوبوغرافيا بغداد في أوائل العصور الوسطى**، ص47.

(2) انظر: **أسفار ابن جبير**، ترجمة: برودهرست، ص226.



له صلابة نحو ذلك»[1]. وكانت هناك شبكة قديمة من القنوات المتفرِّعة من الفرات والتي كانت تُستخدم منذ فترة طويلة في ريِّ الأراضي الزراعية السوداء الخصبة التي تكوَّنت بين النهرين، والتي أعطت لبلاد ما بين النهرين اسمها الآخر وهو أرض السواد. وفي منطقة بغداد هناك شبكة من أربع قنوات (بما في ذلك قناة سراة) تصل بين نهر الفرات ونهر دجلة. وفي جنوب الكوفة تشقُّ مياه الفرات طريقها نحو محافظة واسط، حيث تبدأ بالتفرُّع إلى مستنقع شاسع. وكانت مياه نهر دجلة تُستخدم لري الأراضي الواقعة على شرقها، عن طريق قناة النهروان القديمة في المقام الأول، التي كانت تمتد من تكريت في الشمال، والتي أُعيد توصيلها بنهر دجلة على بعد 50 ميلاً إلى الشمال من محافظة واسط في جنوب البلاد. وقبل أن تتلاقى الأنهار في البصرة كانت تختلط مع المدِّ والجَزْر والنفايات البحرية إلى حدٍّ أن مياه الشرب كان لا بد من جلبها من النهر بوساطة القوارب. ووفقاً للمقدسي فإن هناك مقولة مفادها أن المياه في البصرة مقسَّمة إلى ثلاثة أجزاء: ثلث من مياه البحر، وثلث من مياه الجَزْر، وثلث من الصرف الصحي. هذا يرجع إلى أنه أثناء فترة الجَزْر البحري تصبح ضفاف القنوات مكشوفة، وأن الناس كانوا يتبرَّزون هناك فيأتي المد ويحمل البُراز معه[2].

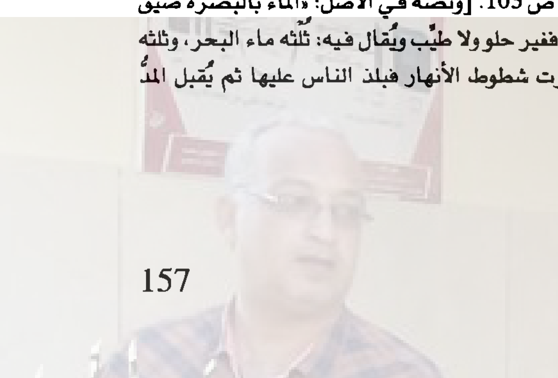
أمَّا المنسوجات والأسماك والكماليات والتمور والتين فهي السِّلَع التي لفتت أنظار المقدسي في العراق. فقد اشتُهرت البصرة بالحرير والبياضات[3]، وأنواع مختلفة من الأسماك، فضلاً عن اللؤلؤ والأحجار الكريمة والأنتيمون والزنجفر والزنجار وأول أكسيد الرصاص والفضة[4]، وأنواع التمور التي كانت تُصدَّر مع الحنَّاء والحرير وعطر البنفسج وماء الورد. وكانت الكوفة مشهورة بعمائم الحرير وعطر البنفسج وتمور آزاده. وقد اشتُهرت محافظة حلوان بالتين، واشتُهرت محافظة

(1) غي لو سترانج، **بغداد خلال الخلافة العباسية المعاصرة من المصادر العربية والفارسية** (Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources) (نيويورك: بارنز ونوبل، 1972م (1900م))، ص14؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص100.

(2) انظر: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص 103. [ونَصُّه في الأصل: «الماء بالبصرة ضيِّق لأنه يُحمَل في السفن من الأبلَّة، وأما الماء الملاصق لها فغير حلو ولا طيِّب ويُقال فيه: ثُلُثه ماء البحر، وثلثه ماء الجزر، وثلثه ماء الحجر؛ لأن الماء إذا جزر شمَّرت شطوط الأنهار فبلذ الناس عليها ثم يُقبل المدُّ فيحمل تلك البلاذات»].

(3) المرجع نفسه، ص104.

(4) المرجع نفسه، ص108.



واسط بالأسماك والستائر، واشتُهرت النعمانية بالملابس والأقمشة الرائعة المصنوعة من الصوف الذي له لون العسل، واشتُهرت بغداد بالقماش السميك والحرير والملابس الناعمة والحصير، وكذلك الشالات والعمامات المصنوعة من أقمشة الياكاناكي الخاصة[1]. وكانت أرض الجزيرة ـ التي يشبه مناخها شمال سورية ـ تتمتَّع برقعة شاسعة من الأراضي الزراعية التي تتميَّز بتنوُّع محصولاتها، وكانت تُشتَهَر خصوصاً بالخيول والصابون والسلاسل والأشرطة الجلدية والقطن والموازين، ونوع من المعلبات يُسمَّى «الكبيت» مصنوع من الخروب والمكسَّرات.

وبشكل أكثر تحديداً؛ كانت الموصل مشهورة بالحبوب والعسل واللحوم المجفَّفة والفحم والشحوم والجبن والمنّ والبذور والسمَّاق وحَبّ الرمان، والقار [القير] والحديد والأمطال [الأوعية المعدنية] والسكاكين والنشَّاب [السهام] والسمك المملَّح والسلاسل. وكانت نصيبين مشهورة بالكستناء والفواكه المجفَّفة والموازين والحبر وأعواد لصنع السجاد. وكانت الرَّقَّة مشهورة بالصابون وزيت الزيتون والأقلام. وكانت حرَّان مشهورة بالقبِّيط والعسل وجرار النبيذ الفخارية والقطن والموازين. والملاذية اشتُهرت بمنتَجات الألبان والفحم والعنب والفواكه الطازجة وبذور القنَّب واللحوم المجفَّفة[2].

وتُوضِّح قوائم المقدسي ـ أيضاً ـ أهمِّيَّة المنسوجات (القطن والحرير والبياضات والملابس الناعمة والستائر) بالنسبة إلى الاقتصاد في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وعلى الرغم من أن المقدسي لا يذكر الورق في قوائمه؛ إلا أن أول مصنع ورق في العالم الإسلامي أنشئ في بغداد في الفترة ما بين عامَي 794 ـ 795م في عهد هارون الرشيد. لقد انتشر إنتاج الورق وامتدَّت استخداماته المتعدِّدة من بغداد إلى جميع أنحاء المنطقة، وفي نهاية المطاف انتشر عن طريق إسبانيا الإسلامية إلى أوروبا[3]. ويُعتقد أن معادن مثل الأنتيمون والزنجفر والزنجار والمرتك وأول أكسيد الرصاص والفضَّة هي من المعادن ذات المفعول الطبي الخاص.

وأخيراً؛ فإن التمور والأسماك المملَّحة واللحوم المجفَّفة والفواكه المجفَّفة والمكسَّرات كان من السهل حفظها وتصديرها إلى أبعد من المناطق التي كانت تُنتَج فيها.



(1) المرجع نفسه، ص ص107- 108.

(2) المرجع نفسه، ص123.

(3) جوناثان بلوم، **الورق قبل اختراع الطباعة: تاريخ الورق وأثره في العالم الإسلامي**، ص48.

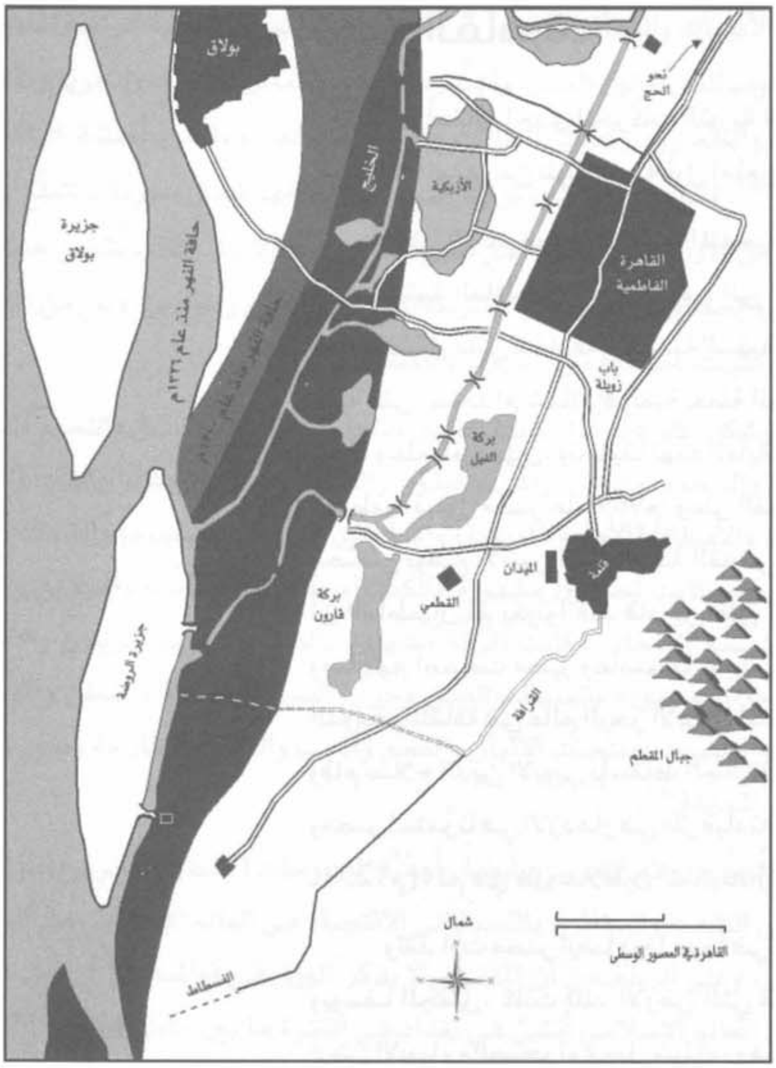
مصر والقاهرة:

في أعقاب إحدى الحركات الثورية السرِّيَّة بين البربر في شمال إفريقية أعلن عبيد الله المهدي عن تتويج نفسه أول إمام فاطمي في عام 910م[1].

وعلى الرغم من التشابه بين المنهجية لدى الفاطميين ومثيلتها لدى العباسيين؛ إلا أن الأئمة الفاطميين كانوا ينتمون إلى الفرقة الإسماعيلية الشيعية، والتي كانت معادية بشكل علني للخلافة العباسية السنية في بغداد، ولطالما كان الفاطميون يعقدون النيَّة على استخدام شمال إفريقية نقطة انطلاق لهدفهم النهائي المتمثِّل في احتلال بغداد وخلع العباسيين. وتحقيقاً لهذه الغاية، وبعد محاولات فاشلة؛ استطاعت القوَّات الفاطمية دخول مصر عام 969م. وعلى الفور تقريباً بدأ قائد الجيش الفاطمي جوهر الصقلّي بوضع الأسس لبناء مدينة القصر الجديدة (القاهرة). وتجدر الإشارة إلى أن الفاطميين لم يكونوا قطُّ قادرين على الإطاحة بالخلفاء العباسيين، ولكن تحت وصايتهم أصبحت مصر وعاصمتها الجديدة من أغنى وأهم المراكز العالمية للتجارة الدولية والثقافة في عالم البحر الأبيض المتوسط وجنوب غرب آسيا والمحيط الهندي. وقام صلاح الدين الأيوبي بإسقاط الخلافة الفاطمية في عام 1171م، ولكن القاهرة ومصر استمرَّتا في الازدهار في ظل قيادته وقيادة خلفائه من الأسرة الأيوبية (1171 ـ 1250م)، ثم في ظل سلاطين المماليك (1250 ـ 1517م).

ولقد أدَّت مصر أيضاً دوراً مهمّاً في الماضي؛ فقد كانت أرض الفرعون الشرير ويوسف الجميل، كانت تلك الأرض التي قام فيها موسى بكثير من معجزاته؛ إنها أرض الأنبياء والصحراء وجبل سيناء، وهي الأرض التي آوت إليها السيدة مريم مع

(1)عن هذه المرحلة الثورية انظر: فرهاد دفتري (Farhad Daftary)، **الفرقة الإسماعيلية: تاريخهم وعقائدهم** (The Isma`ilis: Their History and Doctrines) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م)، ص144-255؛ هاينتس هالم (Heinz Halm)، **إمبراطورية المهدي: نشأة الدولة الفاطمية** (The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids) ، ترجمة مايكل بونر (ليدن: بريل، 1996م)؛ جيمس ليندزي «المتوازيات النبوية في بعثة أبي عبد الله الشيعي بين بربر كتامة في الفترة بين عامي 893 و910 م» (Prophetic Parallels in Abu 'Abd Allah al-Shi'i's Mission Among the Kutama Berbers, 893-910)، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط**، 24.1 (1992): ص ص39-56؛ شرحه؛ «الدعوة الفاطمية في شمال إفريقية: مقتطفات مترجَمة من كتاب افتتاح الدعوة للقاضي النعمان (تُوفِّي عام 974م)» (The Fatimid Da›wa in North Africa: Excerpted and Translated from al-Qadi al-Nu'man's (d. 974 A.D.) Kitab iftitah al-da'wa)، صص7-8 (1999-2000م): ص ص283-310؛ بول ووكر (Paul Walker)، **استكشاف إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره** (Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources) (لندن: آي. بي توريس، 2002م)، ص ص17-39.



القاهرة في العصور الوسطى. المصدر: مأخوذ من بتري، «تاريخ كمبردج الخاص بمصر».

ابنها المسيح (ويُقال إنها أوت إلى دمشق أيضاً). وعلى الرغم من محبة المقدسي الكبيرة لمسقط رأسه؛ فإن «سورية ـ مع كل عظمتها ـ هي مجرَّد منطقة ريفية من [مصر]، وإن [الحجاز] بكل ما فيه من سكان يعتمد على [مصر]»(1).

وهناك عدد من الأساطير حول تأسيس القاهرة وأصل اسمها. وخلافاً لبغداد فإنه لم يقم راهب مسيحي باكتشاف نبوءة في النصوص المقدَّسة حول تأسيس القاهرة. ومع ذلك ـ ووفقاً لإحدى الأساطير ـ فإنَّ المنجمين كانوا يقومون بالإشراف عند بدء الأعمال الإنشائية.

وطبقاً لهذه الأسطورة، فقد شُدَّت الأوتاد على محيط المدينة من الخشب والحبال ووُضِعت عليها أجراس، ولم يُبدأ بحفر الأرض حتى قام المنجِّمون بتحديد

(1) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص163.

الوقت المناسب. وعندما هبط الغراب على أحد الحبال اهتزَّت الأجراس فاتَّخذ العُمال ذلك بمثابة إشارة لبدء العمل. وعلى الرغم من أن المنجِّمين رَأوا أن المريخ (كناية عن منصور محمد القاهر بالله؛ الحاكم) كان في صعود ـ وهو علامة سيئة ـ فقد بدأ العمل. وهناك أسطورة أخرى تقول إن الإمام الفاطمي المعزَّ لدين الله قد أصدر تعليماته إلى جوهر الصقلِّي قبل مغادرته شمال إفريقية بأن يقوم ببناء مدينة جديدة مُحاطة بالأسوار، ويُطلق عليها اسم «القاهرة» لأنها سوف تحكم العالم. ووفقاً لأسطورة أخرى فإن المدينة كان يُطلَق عليها أولاً اسم المنصورية (اسم العاصمة الفاطمية في شمال إفريقية)، ولكن الخليفة المُعزَّ قام بتغيير اسمها إلى القاهرة بعد وصوله بأربع سنوات. وبصرف النظر عن حقيقة هذه القصص؛ فقد قام جوهر الصقلِّي ببناء عاصمة الفاطميين الجديدة على سهل رملي شمال الفسطاط؛ حيث كانت محميَّة في الشرق بتلال المقطم، ومن الغرب عن طريق خليج يمتد على طول الضفة الشرقية لنهر النيل.



المدخل الرئيسي للجامع الأزهر في القاهرة عام 1870م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

ولم يكن لدى المقدسي كثيرٌ من القول حول القاهرة؛ لأنها لم تُصبح آنذاك المدينة العالمية التي زارها ناصر خسرو في عام 1047م، ولم تكن بالشكل نفسه الذي رآه ابن جبير في عام 1183م.

> والقاهرة هي تلك البلدة التي بناها جوهر الصقلّي بعد أن قام بفتح مصر وقهر سكانها. فهي كبيرة وحسنة البناء، وبها مسجد رائع[1]، ويقع القصر الملكي في وسط هذه البلدة. فالمدينة محصّنة بشكل جيد، وبها بوابات من الحديد المطلي. إنها على الطريق الرئيسي المؤدّي إلى الشام، ولا يمكن لأحد دخول الفسطاط إلا من خلالها؛ لأن المكانين كليهما يقعان بين الجبال والأنهار. أما المصلّى (مكان الصلاة) الذي تُتلى فيه الصلوات العامة المرتبطة باثنين من المهرجانات الدينية[2]؛ فإنه يقع خارج البلدة، في حين أن المدفن يقع بين العاصمة والجبل[3].

ساحة الجامع الأزهر في القاهرة، عام 1870م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.



(1) هو الجامع الأزهر. (المترجم).

(2) المقصود عيد الغدير، وعاشوراء. (المترجم).

(3) المرجع نفسه، ص169. انظر: ص ص227-234 من هذا الكتاب لمناقشة غدير خُمّ ويوم عاشوراء، وهما اثنان من المهرجانات المشهورة في قلب الإسلام الشيعي.

وفي أيام المقدسي كانت الفسطاط لا تزال هي المدينة الرئيسية في مصر، وكانت مركز التجارة والثقافة. يقول المقدسي عن الفسطاط:

لقد جمع الدواوين، وحوى أمير المؤمنين، وفصل بين المغرب وديار العرب، واتسعت بقعته، وكثر ناسه، وتنضَّر إقليمه، واشتُهر اسمه، وجَلَّ قدره؛ فهو مصرُ مصر وناسخ بغداد، ومفخر الإسلام ومتجر الأنام، وأجلُ من مدينة السلام. خزانة المغرب ومطرح المشرق، وعامر الموسم، ليس في الأمصار آهلُ منه. كثير الأجلاَّء والمشايخ، عجيب المتاجر والخصائص، حسن الأسواق والمعايش، إلى حماماته المنتهى، ولقياسيره لباقة وبهاء[1].

ولم يكن لأسواق الفسطاط مثيل، وكانت الحمامات في ذروة الكمال، والمساجد مزدحمة بالمؤمنين، وسكان الفسطاط يعيشون في مساكن تتألَّف من أربعة إلى خمسة طوابق تضمُّ ما يقرب من 200 شخص. بالإضافة إلى ذلك:

كانت الأطعمة هنا لطيفة، وإدامات نظيفة، وحلاوات رخيصة. كثير الموز والرطب، غزير البقول والحطب. خفيف الماء، صحيح الهواء. معدن العلماء، طيب الشتاء[2].

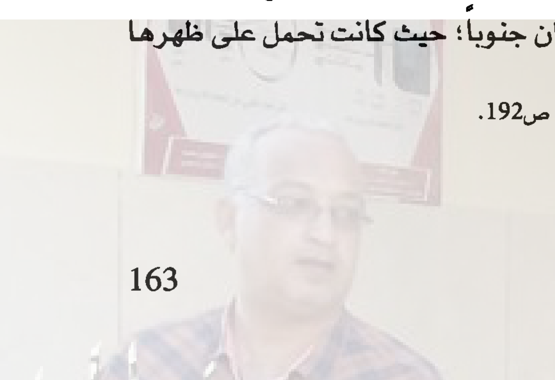
ومن الواضح في ذهن المقدسي أنه لم تكن هناك مدينة أجمل منها في العالم الإسلامي بأسره. ولاسيما أنه انبهر بكثرة السفن التي تُبحر بتجارتها على طول نهر النيل، وتلك التي ترسو في ميناء الفسطاط. وعندما سأل رجلٌ المقدسيَّ عن مسقط رأسه أخبره أنه من القدس، فبادر الرجل قائلاً: إذا ذهبتْ هذه السفن الموجودة على طول شاطئ الفسطاط إلى القدس؛ فيمكنها أن تحمل كل شعبها وجميع ممتلكاتهم، وكذلك جميع الأحجار والأخشاب التي تتكون منها المدينة. هذه هي سعة السفن الموجودة في الفسطاط عندما تكون ممتلئة أو محمَّلة بالكامل؛ أي أنه لن يتبقى شيء من القدس. وقد يشعر المرء بأن هذا الرجل قد أبلغ هذه القصة لكثير من الغرباء، ولكن المقدسي يرويها لينقل لنا شعوره بالتعجُّب بشأن انتشار الازدهار الاقتصادي في مصر في القرن العاشر[3].

وكثير من هذه السفن كان عبَّارات أو مراكب صغيرة مصنَّعة للاستخدام المحلي. بعضها كان يُبحر شمالاً إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط في الإسكندرية ودمياط، وبعضها الآخر كان يسافر إلى أسوان جنوباً؛ حيث كانت تحمل على ظهرها

(1) انظر المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص192.

(2) المرجع نفسه، ص192.

(3) انظر المقدسي، ص ص192-193.





قرية قريبة من أهرام الجيزة في أثناء موسم الفيضانات عام 1865م.

البضائع التي كانت تُنقَل عبر الصحراء من ميناء عيذاب على البحر الأحمر. ولا تزال بعض السفن الأخرى تجوب مياه البحر المتوسط، مُبحرةً عبر نهر النيل لكي تقوم بتفريغ حمولتها من البضائع والركّاب والحجّاج والتجّار والحرفيين المسلمين والمسيحيين واليهود من جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسط. وبعض هذه السفن في البحر الأبيض المتوسط كان يرفع أعلام المسلمين، وبعضها الآخر كان يرفع أعلام بيزنطة وجنوة وفينيسيا والفرنجة. ومن الواضح أن الحساسيات السياسية لم تكن تتدخّل في الأعمال التجارية في مصر الفاطمية. إن الوفرة التي كانت تُجلَب إلى الفسطاط من كثير من هذه السفن يمكن أن نراها في الوصف المتوهّج لناصر خسرو لأحد الأسواق القريبة من جامع عمرو بن العاص، والذي سُمّي باسم القائد المسلم الذي فتح مصر وأصبح أول حاكم مسلم في عام 642م.

> **وعلى الجانب الشمالي من المسجد يُوجد بازار يُدعى «سوق القناديل»، ولم يسبق لأحد قط أن رأى مثل هذا البازار في أي مكان آخر. وكان كل نوعٍ من السلع النادرة من جميع أنحاء العالم يمكن أن يكون موجوداً هناك: لقد رأيتُ أصداف السلحفاة مُصمَّمة على شكل مربعات صغيرة وأمشاط ومقابض السكاكين... وهلم جرّاً. ويضيف المقدسي: ورأيتُ أيضاً كريستالاً في غاية النقاء والجمال، حفره أمهر الحرفيين بصورة جميلة. [وهذا الكريستال] كان مستورداً من بلدان المغرب العربي، على الرغم من أنهم يقولون إنه بالقرب من البحر الأحمر يكون الكريستال أجمل وأكثر شفافية من المجموعة المغربية**

> **المتنوعة التي كانت موجودة هناك. لقد رأيت أنياب فيلة من زنجبار، وكان كثير منها وزنه أكثر من مائتي موندر (وحدة لقياس الوزن). وكان هناك نوع من الجلد من الحبشة يُشبه جلد الفهد كانت تُصنع منه الصنادل. كما كانت هناك طيور أليفة من الحبشة وكانت كبيرة الحجم، وبها بُقَع بيضاء وتاج مثل الطاووس[1].**

وكانت حدود الشام والعراق في العصور الوسطى مختلفة عن نظيرتها في العصر الحديث؛ ولكن حدود مصر في العصور الوسطى كانت مناظِرة لحدودها في العصر الحديث. ويقسِّم المقدسي مصر إلى سبع مناطق رئيسية، ويبدأ بالمناطق المستوطنة على طول ساحل البحر الأبيض المتوسط من شبه جزيرة سيناء، ثم يسرد ثلاث مناطق في إقليم دلتا النيل تتابع غرباً من السويس إلى الإسكندرية؛ والمنطقة الخامسة تقع جنوب منطقة الدلتا وعاصمتها الفسطاط؛ والمنطقة السادسة هي صعيد مصر، وتقع جنوب الفسطاط وعاصمتها أسوان وهي إلى الشمال مباشرةً من الشلال الأول على ضفاف النيل. أمَّا المنطقة السابعة فهي الصحراء والواحات.

ويكرِّس المقدسي قدراً كبيراً من الاهتمام لنهر النيل، موضِّحاً ارتفاع منسوبه السنوي أو انخفاضه، والاحتفالات العامة التي كانت تُعقد كل سنة لكسر السدود عندما تصل مياه النيل إلى المستوى المناسب، وكذلك القنوات والسواقي التي تُستخدم لري حقول المزارعين وجلب المياه إلى القرى.

لقد كان المقدسي متأثراً بالتماسيح بوجه خاص، والتي كانت تشبه السحالي، وكانت خطيرة بشكل مخيف. وقد كانت محصَّنة ضد جميع الأسلحة ويمكنها أن تلتهم الشخص كله في فمها. وكان هناك ما هو أكثر إثارة للإعجاب، وإن كان أقل خطورة ـ وهو منارة الإسكندرية وأهرامات الجيزة وهرم سقارة، وأمكنة أخرى على طول نهر النيل.

ولكن الأهم من ذلك كله ـ بالنسبة إلى المقدسي ـ هو المحصولات الزراعية؛ لأن مصر كانت بلداً تجاريّاً وزراعيّاً أيضاً. وكانت السِّلَع الموجودة في مصر آنذاك تضم أنواعاً لا تُضاهى من أقلام القصب والزجاج والخلّ، والصوف وقماش الكنفا والقماش القطني والكتان، والجلود والأحذية، والموز وقصب السكر، والصبغات والملابس ونسج الغزل والأسماك. وكانت الفسطاط مشهورة ـ على وجه الخصوص ـ بالجلود الناعمة والقماش المصنوع من ثلاث طبقات من شعر الإبل والمعز والصوف.

---

(1) انظر: كتاب رحلة ناصر خسرو (سفرنامه)، ترجمة: ويلر ثاكستون، ص53.

وكانت منطقة صعيد مصر مشهورة بالأرز والصوف والتمور والخل والزبيب؛ وكانت جزيرة تنيس مشهورة بالأقمشة مُتعدِّدة الألوان. واشتُهرت دمياط بقصب السكر؛ واشتُهرت الفيوم بالأرز ودرجة أدنى جودةً من الكتان. والبوصير اشتُهرت بالقريدس(1) والكتَّان ذي الجودة العالية؛ واشتُهرت مدينة فرما وقراها بالأسماك والسلال والحبال الرقيقة، والقماش الأبيض الناعم والبطانيات والخيش، والحصير والحبوب والياسمين وغيرها من الزيوت(2).

مرةً أخرى نرى أهمية المنسوجات (الصبغات ونسيج الكنفا السميك ونسيج اليام، والقماش والكتَّان والصوف، والقماش الأبيض الناعم، والأقمشة مُتعدِّدة الألوان) للتجارة الدولية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. يُضاف إلى ذلك إنتاج الورق في مصر في أيام المقدسي، وفي ذلك الحين حلَّ الورق محلَّ البُردي إلى حد كبير(3). وعلى الرغم من أن المقدسي كان يركز اهتمامه على مصر بوصفها مركزاً لإنتاج المنسوجات والجلود والحبوب وغيرها من المواد الغذائية؛ إلا أن مصر كانت لفترة طويلة مركزاً رئيسياً لإنتاج المصنوعات المعدنية (الذهب والفضة والنحاس والقصدير والرصاص) والمنتَجات الزجاجية الفاخرة، وكذلك السلع الفخارية(4).

السفر والمواصلات:

معظم الأشكال الحديثة لوسائل النقل تتطلب نوعاً من المركَبات ذات العجلات. والاستثناءات البارزة لهذه القاعدة ـ بطبيعة الحال ـ تتمثَّل في السفر مشياً على الأقدام أو باستخدام القوارب أو الحيوانات. ومع ذلك فإن أولئك الذين يستخدمون الحيوانات بوصفها الوسيلة الرئيسية للنقل عادةً ما يقومون بتوظيفها في سحب العربات ذات العجلات أو عربات الحنطور.. أو ما شابه ذلك. إن الإطارات المسطَّحة ومحاور العجلات ـ فضلاً عن السيارات والشاحنات والقطارات والدراجات الهوائية والدراجات النارية ـ جعلت من وسائل النقل التقليدية هذه عديمة الجدوى. السفر الجوي أيضاً سيكون مستحيلاً من دون وجود العجلات اللازمة لإقلاع الطائرات وهبوطها (وتُعَدُّ الطائرات العائمة وطائرات التزلُّج وبعض طائرات الهليكوبتر استثناءات لهذه الأنواع من الطائرات). وبالمقارنة مع العالم الإسلامي في العصور

(1) الجمبري أو الروبيان.

(2) انظر: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ص171-172. [وفي الأصل: ص203].

(3) جوناثان بلوم، **الورق قبل اختراع الطباعة: تاريخ الورق وأثره في العالم الإسلامي**، ص74. وانظر أيضاً: غويتن، **مجتمع البحر الأبيض المتوسط**، مج 1، **المؤسسات الاقتصادية**، ص ص111-115.

(4) غويتن، **مجتمع البحر الأبيض المتوسط**، مج 1، ص ص 108-111.

الوسطى، أو في أي عهد أو منطقة في عصر ما قبل الحداثة؛ نجد أن وسائل النقل الحديثة هي مثال على السهولة والسرعة والراحة.

ونظراً إلى أن وسائل النقل ذات العجلات اختفت في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشمال إفريقية قبل الفتح الإسلامي؛ فإن شعوب العالم الإسلامي في العصور الوسطى كانوا يسافرون من مدينة إلى أخرى على ظهر الخيل أو البغال، أو يكونون ضمن جزء من قافلة الجمال في المناطق الصحراوية، أو يسافرون عن طريق السفن. وكان هناك كثيرون ممن لا يستطيعون تحمُّل نفقات السفر بوساطة أيِّ وسيلة أخرى غير المشي على الأقدام. وعلى عكس الرومان الذين بنوا شبكات واسعة من الطرق المعبَّدة وشبكة موسَّعة من المدن ذات شبكات الطرق الواسعة؛ فإن الحكام في العصور الوسطى الإسلامية كانوا يستخدمون قدراً ضئيلاً لمثل هذه النفقات الهائلة؛ فالحمير والبغال والخيول والجمال - ببساطة - لم تكن في حاجة إلى الطرق المعبَّدة من أجل السير في طرق التجارة التي انتشرت داخل العالم الإسلامي وخارجه. ومع ذلك فقد قام الحكام المسلمون في العصور الوسطى بتخصيص قدر كبير من الاهتمام لبناء الجسور حتى يتسنَّى للناس والجمال والخيول والحمير وغيرها من الحيوانات أن تعبر الأنهار والأودية التي كانت إمَّا عميقة جدّاً وإما سريعة للغاية في عبورها ولاسيما خلال مواسم الفيضانات. وكانت بغداد - على وجه الخصوص - مشهورة بوجود الجسور العائمة التي امتدَّت عبر نهر دجلة.

في حين أن قوافل الجِمَال التي كانت تعبر الصحراء بين شمال إفريقية والمدن التجارية على طول نهر النيجر، وكذلك عبر الصحراء من المغرب إلى مصر؛ قد أدَّت دوراً مهمّاً وحيويّاً في شبكات التجارة الدولية في العالم الإسلامي؛ إلا أنَّ التجار والحجَّاج وغيرهم من القادمين من الأندلس (مثل ابن جبير)، أو من المدن الساحلية على طول السواحل الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط كانوا يُفضِّلون السفر على متن السفن إذا أمكنهم ذلك. لقد كانت الرياح ومياه البحر المتوسط هادئة نسبيّاً، ولاسيما بالمقارنة مع منطقة المحيط الهندي حيث كان السفر أكثر خطورة. وبطبيعة الحال كان أنهر النيل ودجلة والفرات بمثابة الطرق السريعة الرئيسية والوسيلة المفضَّلة للسفر في مصر والعراق.

وعلى الرغم من توافر وسيلة النقل إلا أن المسافرين كانوا دائماً عُرضة للُّصوص وقُطَّاع الطرق والقراصنة، فلم يكن يُقدم على السفر وحده إلا الأحمق أو المغفَّل، وكان يُعَدُّ من السيِّئ السماح لصديق أو قريب بالسفر حتى ولو لمسافات قصيرة من دون رفيق أو رفيقة في السفر. والمثل العربي الشهير «اختر الرفيق قبل الطريق» يُوضِّح

أن الأخطار والمضايقات ومدَّة السفر في العالم الإسلامي في العصور الوسطى كانت تستلزم الاختيار الدقيق للرفيق الذكي والجدير بالثقة، والذي يؤمَّل أن يكون ممتعاً في حديثه[1].

ونظراً إلى أن التجَّار والمسافرين في العصور الوسطى - على غرار نظرائهم في العصور القديمة - كانوا يحتاجون إلى أمكنة ليتزوَّدوا فيها بالمؤن لهم ولبغالهم أو الحيوانات التي يصطحبونها في أسفارهم؛ فقد شُيِّدت الخانات أو الفنادق الصغيرة على طول الشبكات التجارية وطرق الحج في البلدات الصغيرة وفي المدن الكبرى على حدٍّ سواء. وفي كثير من الأحيان كان هناك عشرات بل مئات من هذه الخانات داخل جدران المدن التجارية الرئيسية. إن كلمة «فندق» مشتقة من الكلمة اليونانية «pandocheion» التي كانت تُستخدم في جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسط في عصر ما قبل الإسلام[2]. وكان المسافرون وتجَّار العصور الوسطى الأوروبيون يستخدمون كلمة «فندقو» (fondaco) وهي كلمة مشابهة ومشتَقَّة من كلمة «فندق». وكان يُستخدم مصطلحا «النُّزُل» و«الخان» أيضاً لوصف الخانات أو الفنادق الصغيرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى، وغالباً ما كانا يُستخدمان بالتبادل.

وفي القرن الحادي عشر أورد ناصر خسرو في سجلاَّته «أنه يوجد في القاهرة عدد لا حصر له من الخانات (caravanserais)[3]، والحمامات وغيرها من المباني العامة، وكلها من ممتلكات السلطان....»[4]. وفي عام 1150م أفاد عالم الجغرافية الإدريسي أن هناك 970 (!) فندقاً في ميناء ألميريا الأندلسي[5]. وبعد ثلاثة عقود من القرن العاشر وصف ابن جبير منزل الجمارك في دمشق على الطرف الآخر من البحر الأبيض المتوسط بأنه «خانٌ مُعَدٌّ لاستيعاب القوافل»[6]. وفي القرن العاشر لاحظ المقدسي أن «الضرائب في سورية كانت خفيفة، عدا تلك التي تُفرض على

---

(1) المرجع نفسه، ص348.

(2) انظر: أوليفيا ريمي كونستابل (Olivia Reme Constable)، **إسكان الغرباء في عالم البحر الأبيض المتوسط: السكن والتجارة والسفر في أواخر العصور القديمة والعصور الوسطى** (Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م).

(3) ويقابلها بالفارسية (karawansaray).

(4) انظر: كتاب **رحلة ناصر خسرو (سفرنامه)**، ترجمة: ويلر ثاكستون، ص45.

(5) مقتَبَسة من أوليفيا ريمي كونستابل، **إسكان الغرباء في عالم البحر الأبيض المتوسط...**، ص68.

(6) انظر: **رحلة ابن جبير**، ترجمة: برودهرست، ص317.

الخانات، وفي هذه الحالة كانت تُعَدُّ جائرة تماماً...»[1]. وسواء في دمشق أو بغداد أو القاهرة أو أَلميريا أو في أي مكان آخر؛ فإن الفنادق والخانات والنُّزُل كانت مصدراً لتحصيل الضرائب، وكانت في غاية الأهمية بالنسبة إلى الحكام في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

ونظراً إلى أهمية السفر والتجارة بالنسبة إلى الاقتصاد الدولي في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ فإننا نجد أن الحكام المسلمين قد أخذوا على عاتقهم ضمان حماية طرق التجارة التي تمرُّ عبر أراضيهم بشكل جيد، وضمان أن بها كثيراً من النقاط للنُّزُل أو الخانات الآمنة؛ نظراً إلى أنهم كانوا يأملون في أن يكون هناك العديد من الرحَّالة والتجار. وفي القرن الحادي عشر كان الوزير «نظام المُلك» يُشدِّد على أهميَّة مثل هذه المبادرات في وصفه للحاكم العادل بأنه: الحاكم الذي يُكرِّس اهتمامه للأمور التي من شأنها أن تعمل على تقدُّم الحضارة، مثل:

> **بناء قنوات تحت الأرض، وحفر الترع الرئيسية، وبناء الجسور عبر المسطَّحات المائية الكبيرة، وإعادة تأهيل القرى والمزارع، وزيادة التحصينات، وبناء المدن الجديدة، وتشييد المباني الفخمة والمساكن الرائعة؛ كما سيعمل على بناء الخانات [الأربطة] على الطرق السريعة، وأيضاً بناء المدارس لطلبة العلم؛ لأن هذه الأشياء تجعله مشهوراً، وتُخلِّد اسمه إلى الأبد، فضلاً عن أنه سيحصد ثمرة أعماله الجيدة هذه في الآخرة، وستُغدَق عليه الأدعية بالنِّعَم والبركات**[2].

وقد أوصى نظام المُلك ببناء الخانات [الأربطة] على الطرق السريعة لتسهيل التجارة في الدولة، وأيضاً لحماية التجَّار والمسافرين من اللصوص وقُطَّاع الطرق. وتجدر الإشارة إلى أن الرباط يمكن استخدامه بدلاً من الفندق أو الخان، إلا أن الرباط في وقت لاحق من العصور الوسطى كان يُستخدم حصريّاً لوصف مسكن المشعوذين، أو الفلول المسلَّحة المنسحبة على طول الحدود مع المحاربين الغزاة (كثير منهم كانوا من المشعوذين كذلك).

إن المعاني الدقيقة لمصطلحَي «النُّزُل» (inns) و«الخانات» (hostelries) القائمة على أساس الجغرافية والتسلسل الزمني تُعَدُّ خارج نطاق مناقشتنا هنا، ولكن ما يهمنا هو أن المسافرين في العصور الوسطى كانوا يتوقَّعون أن يجدوا قدراً كبيراً

---

(1) انظر: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص159.

(2) انظر: **كتاب الحكومة أو قواعد الملوك: سير الملوك أو سياسة نامة لنظام المُلك** (The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al- Mulk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk)، ترجمة: دارك وهوبرت (ريتشموند، المملكة المتحدة: كيرزون برس، 2002م)، ص10.

من التشابه بين «الفنادق» و«الخانات» في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ومن الناحية المعمارية كانت تميل إلى أن تكون مباني مستطيلة ذات مدخل واحد، ويوجد داخل المبنى فِناء مركزي تحيط به أروقة، حيث يمكن للمسافرين التزوُّد بالغذاء للدَّواب التي يصطحبونها، وإيداعها هي وبضائعهم أثناء إقامتهم ليلاً في تلك الخانات. كما كان بإمكانهم أيضاً أن يجدوا في تلك الخانات الطعام والسكن لأنفسهم، وكانت الفنادق أيضاً تقدم خدمات خيرية؛ مثل توفير السكن للفقراء، ومطابخ الحساء، وحتى الرعاية الطبية.

إن معظم الفنادق في البلدان والمدن كانت بالقرب من المساجد. أما بالنسبة لتلك الفنادق الواقعة على طرق السفر برّاً بين المدن فقد كان هناك مسجدٌ مبنيٌّ داخلها أو في مكان قريب منها. وفي بعض الفنادق في القاهرة أو في موانئ البحر الأبيض المتوسط كانت تُقدَّم خدمات للتجار اليهود والمسيحيين، وكانت المعابد والكنائس تُبنى داخلها أو بالقرب منها. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك فرص للمسافرين والتجار والحجَّاج للعبادة في أمكنة أخرى؛ فالفنادق كانت في كثير من الأحيان بمثابة حانات (taverns) وبيوت للاستمتاع (brothels) أيضاً.

المال والأسواق:

كان من الضروري لتحقيق الرخاء الاقتصادي للعالم الإسلامي مترامي الأطراف في العصور الوسطى وجود درجة من الاستقرار السياسي والثقة لدى التجار بأن الأشخاص والممتلكات ستكون آمنة بشكل عام، على طول الطرق التي تسير فيها القوافل والطرق البحرية، فضلاً عن ضرورة وجود عُملة مستقرة يمكنهم بها شراء السلع وبيعها[1]. وفي أعقاب الفتوحات الإسلامية واصل الحكام المسلمون ورعاياهم استخدام العملة المستخدمة بالفعل في الأراضي البيزنطية والساسانية الواقعة تحت السيطرة الإسلامية. وقد أصدرت الدولة قطعاً نقدية جديدة أيضاً، وكان كثير من هذه الإصدارات المبكِّرة للعملات المعدنية يُنتَج في العراق وفارس، كما كانت تحتوي

(1)مناقشتي حول المال في العالم الإسلامي في العصور الوسطى مبنية على أساس مقالة غويتن: «المال والخدمات المصرفية والمالية» في كتابه: **مجتمع البحر الأبيض المتوسط** (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967م)، ج1، ص229-265. انظر مايكل بيتس (Michael Bates)، **العملات المعدنية الإسلامية** «Islamic Coins» (نيويورك: الجمعية الأميركية لجمع المسكوكات النقدية ودراستها، 1982م)؛ وارين شولتز (Warren Schultz)، تاريخ النقد في مصر (The Monetary History of Egypt)، ص642-1517، في كتاب: **تاريخ كمبردج الخاص بمصر**، تحقيق: كارل بيتري (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م)، ص ص318:1-338.



الدرهم العربي الساساني. المصدر: الجمعية الأمريكية لجمع المسكوكات النقدية ودراستها.

على الزخارف واللغة والصور الساسانية، بينما كانت العملات الأخرى ذات نمط إسلامي بصورة أكثر وضوحاً. وقد عُثِر على عملات من البصرة والكوفة، ووُجد أنها تحتوي على صورةٍ لإمام يُحيط به اثنان من المصلّين، وهذا التصوير مماثل للعملات الساسانية التي كان يُرسَم عليها صورة لمذبح النار الكنسي وبعض جمهور الحضور. وكانت هناك مجموعة أخرى من العملات المعدنية من دمشق مرسومٌ عليها أحد الخلفاء واقفاً يحمل سيفاً.

وتجدر الإشارة إلى أن الإصلاحات التي قام بها عبد الملك بن مروان (حكم من 685 ـ 705م) في سكِّ العملات كانت تتمثَّل في الابتعاد عن استخدام صور الإنسان والزخارف الساسانية، وبدلاً من ذلك كانت تتضمَّن النصوص العربية ذات الموضوعات الإسلامية على وجه التحديد. وهذه القطع النقدية الجديدة ـ جنباً إلى

الدينار الأموي. المصدر: الجمعية الأمريكية لجمع المسكوكات النقدية ودراستها.



جنب مع قيام عبد الملك ببناء قُبَّة الصخرة المشرَّفة وجهوده الرامية إلى جعل اللغة العربية هي اللغة الرئيسية للإدارة في جميع أنحاء الدولة الإسلامية - كانت تمثل درجة من الثقة الدينية في النفس، فضلاً عن القوة السياسية. إن قيام ابنه وخليفته الوليد بن عبد الملك (حكم من 705 - 715م) بتحويل كنيسة القديس يُوحنَّا في دمشق إلى الجامع الأموي، وأيضاً قيامه بتجديد المسجد النبوي في المدينة؛ لَهُوَ دليل على وجود نوع مماثل من الثقة بالنفس والقوَّة السياسية. إن هذه الإصلاحات النقدية واللغوية والمعمارية تُوضِّح لنا بشكل رائع اثنين من أهمِ رموز الشرعية السياسية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى وهما: سلطة سكِّ العملات، وذكر اسم الخليفة في خطبة الجمعة في المسجد الجامع (الذي غالباً ما يكون الحاكم نفسه قد بناه).

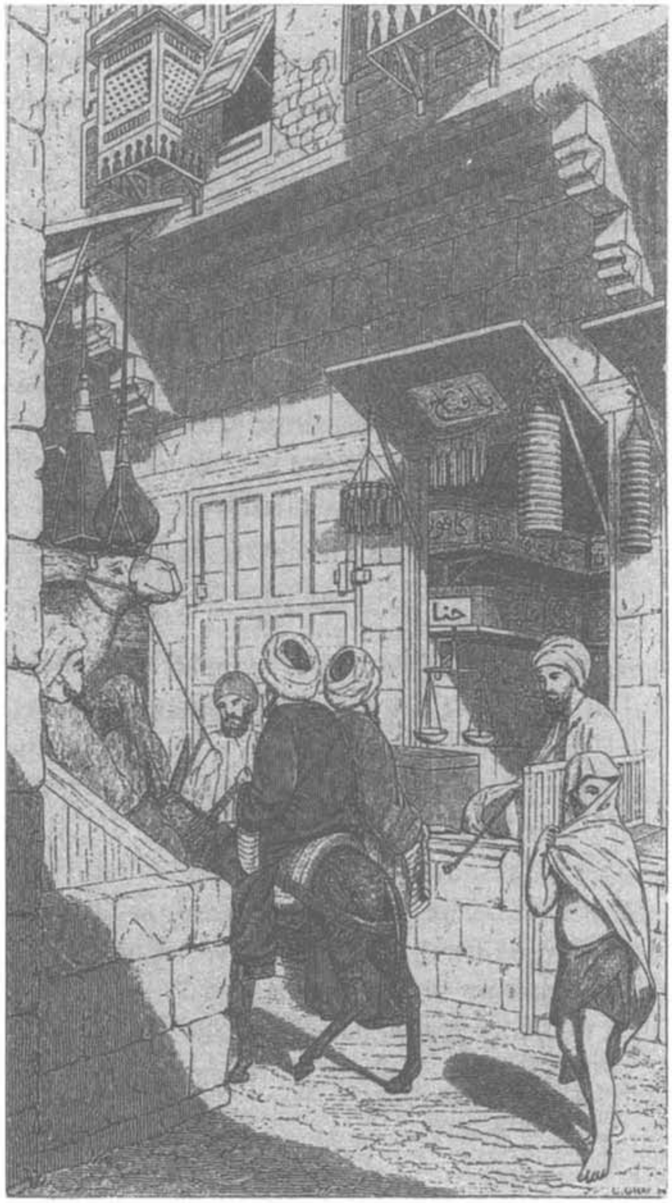


الدرهم العباسي. المصدر: الجمعية الأمريكية لجمع المسكوكات النقدية ودراستها.

وكانت هناك أسماء إقليمية أخرى - بل عامية أيضاً - للعملات، ولكن الدينار والدرهم والفلس كانت هي المصطلحات التقليدية المستخدمة في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ومن المبالغة التأكيد على وجود كثير من القواسم المشتركة بين الدرهم الذي كان يُسَكُّ في عهد عبد الملك بن مروان والدراهم التي كانت تُسَكُّ في القاهرة في القرن الحادي عشر، أو في دمشق في القرن الثاني عشر، أو في نيسابور في القرن الثالث عشر. والشيء الوحيد الذي كان مشتركاً بينها هو أن هذه الدراهم جميعاً كانت تُسَكُّ من نوع المعدن نفسه. ومع ذلك فإنه ما لم يقم المرء بفحص دينار أو درهم أو فلس محدَّد فما من طريقة لمعرفة نوعيَّة المعادن المستخدمة ووزن العملة أو القيمة النسبية لهذه العملة أمام العملات الأخرى المتداولة في ذلك الوقت.

ويمكن للمرء حينما ينظر حوله في ذلك العصر أن يجد تجاراً من دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة وأصفهان وطشقند وبخارى ودلهي والقسطنطينية وجنوا ومجموعة من الوافدين من المدن الأفرو آسيوية الأخرى منتشرين في الأسواق في العالم الإسلامي، إلا أن أهم الرجال في أي سوقٍ كان ما يُسَمَّى «الصيرفي»، وعادة ما كانت تُترجم الكلمة إلى «الصرَّاف». ولكن وظيفة هذا الرجل كانت أكثر بكثير من مجرد القيام بتغيير العملات، فقد كان من وظيفته أيضاً تحديد القيمة الدقيقة للعملة - وخصوصاً العملات الأجنبية اللازمة للتجار المسافرين - لمبادلتها بالعملات الإسلامية. إن الطريقة القياسية التي كان يستخدمها الصيرفي لتحديد قيمة عملةٍ ما تتمثَّل في قياس محتوى العملة من سبائك الذهب عن طريق وزن العملة ذاتها. ووفقاً لكلود كاهن (Claude Cahen) فإن الفقه الإسلامي في العصور الوسطى، والذي «أُنشئ في عصر التعدُّدية والتقلُّبات النقديَّة؛ قد أمر بعدم الأخذ بالعملات المعدنية أو التعامل بها في ضوء قيمتها الاسمية، ولكن وفقاً لوزنها؛ وذلك لضمان النزاهة والأمانة؛ بما أن المرء قد يتعامل بأي شكل آخر من أشكال السلع»[1].

ونظراً إلى أن وزن القطع النقدية الفردية كان أمراً مملاً جدّاً، وكان يستغرق وقتاً طويلاً، فقد كان من الممارسات المعتادة للتعامل مع العملات المعدنيَّة أنها كانت تُباع وتُشترى في أكياس نقود مختومة من قِبَل مكتب المعايرة الحكومي، أو من قِبَل أحد التجار المحليين، ويُختَم على كيس النقود الوزن الدقيق للعملات. وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي قد



دكاكين في أحد شوارع القاهرة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص314.

(1) كلود كاهن، «تداول النقد في مصر في زمن الحروب الصليبية وسياسة الإصلاح النقدي للملك الكامل» (Monetary Circulation in Egypt at the Time of the Crusades and the Reform of al-Kamil) في: الشرق الأوسط الإسلامي في الفترة من 700-1900م: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي (The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History)، تحقيق: أ. ل. يودوفيتش (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1981م)، ص326. وردت في شولتز، تاريخ النقد في مصر، ص322.

يشير فيه الختم الموجود على كيس النقود إلى أن قيمته 76 ديناراً؛ فإنه لا يتبع ذلك بالضرورة أن يحتوي الكيس على 76 من العملات الذهبية، فمن الممكن أن يحتوي على 80 ديناراً، بعضها قد يكون مقوَّراً أو مقطوعاً أو به خدوش..إلخ. ومن ثَمَّ يُخفَض الوزن الإجمالي لكيس النقود (ومن ثَمَّ قيمته) بمقدار أربعة دنانير[1].

ومثل الصيرفي كان وجود «المحتسب» أو مفتش السوق أمراً ضروريّاً لحسن سير المعاملات في الأسواق والتجارة بعيدة المدى والاقتصاد عموماً في منطقة معيَّنة. وكانت وظيفة المحتسب هي التأكد من أن الأوزان والمقاييس في السوق صحيحة (بما في ذلك تلك المستَخدَمة من قِبَل الصيرفي)، وأن المعاملات التجارية تسير بصدق، وأيضاً التأكد من الالتزام بالأخلاق العامة في الساحات العامة من السوق[2]. ويؤكد نظام المُلك (المتوفَّى عام 1092م) على أهمية جميع الأدوار الثلاثة في نصيحته للسلطان السلجوقي ملكشاه (حكم من 1073 ـ 1092م):

> **في كل مدينة يجب أن يُعيَّن [مفتشٌ للسوق]، يتولَّى مهمة اختبار الأوزان والأسعار، ويتأكد من أن العمل يجري على نحوٍ منظَّم ومستقيم. كما يجب أن يولي عناية خاصة في ما يتعلق بالسِّلَع التي تُحضَر من المناطق النائية والتي تُباع في الأسواق؛ وذلك للتأكد من أنه لا يوجد أي غش أو خداع فيها، وأن الأوزان يتم الاحتفاظ بها صحيحة، والتأكد من اتِّباع المبادئ الأخلاقية والدينية في التعامل[3].**

ووفقاً لنظام المُلك[4] فإن الحفاظ على سلامة السوق يُعَدُّ «أحد الأسس التي

---

(1) غويتن، **مجتمع البحر الأبيض المتوسط**، مج 1، ص231.

(2) وحول أهمية المحافظة على الأخلاق العامة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر: رسالة الماجستير لمايكل كوك (Michael Cook) بعنوان: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي** (Commanding the Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م)، [وقد تُرجم مؤخراً إلى العربية]. وهناك مثال لهذا العمل لغير المتخصصين وهو: «**النهي عن المنكر في الإسلام: مقدمة موجزة**» (Forbidding Wrong in Islam: A Brief Introduction) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م). انظر أيضاً: «**كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن ناصر الشيزري**» (The Book of the Islamic Market Inspector: Nihayat al-Rutba fi Talab al-Hisba)، ترجمة: ر. ب. باكلي (R. P. Buckley) (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999)، وهو بمنزلة دليل حول مفتش السوق في القرن الثاني عشر.

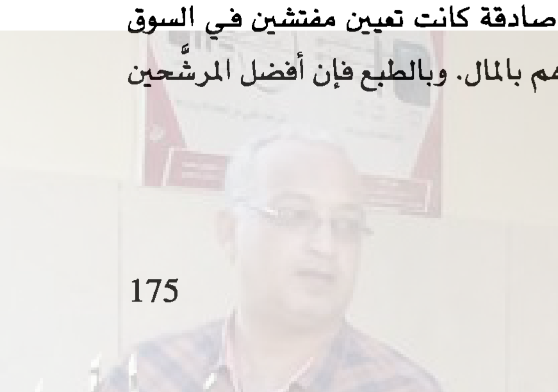
(3) انظر: **كتاب الحكومة أو قواعد الملوك: سير الملوك أو سياسة نامه لنظام المُلك**، ترجمة: دارك وهوبرت، ص45.

(4) نظام المُلك: هو أبو علي الحسن الطوسي، وُلد في طوس بإيران عام 1018م، وهو من أشهر وزراء السلاجقة، وقد اغتاله الإسماعيليون. من أشهر كتبه كتاب «سياستنامه» أي: سِيَر الملوك. (المترجم).

تقوم عليها الدولة، وهو في حدِّ ذاته نتاج للعدالة»[1]؛ لأنه إذا كان السلطان لا يقدِّم دعمه الكامل لمفتِّشي الأسواق والعمل على ضمان سلامة الأسواق في مملكته؛ فسيُعاني الفقراء، وسوف يشتري التجار ويبيعون على النحو الذي يرونه مناسباً من دون مراعاة الصدق، وسوف «يسود بائعو الأوزان الناقصة؛ وينتشر الظلم، وتُصبح القوانين أو الأحكام الشرعية بلا قيمة على الإطلاق»[2]. إن رؤية نظام المُلك الأخلاقية للسوق مع تأكيده على أهمية الأوزان والمعايير الصادقة تذكِّرنا بنصائح الكتاب المقدس بأن «الرب يمقت الأوزان غير الأمينة، ولكن الأوزان الدقيقة ترضيه» (الأمثال 11: 1)، وبأن «الرب يمقت اختلاف الأوزان، وأن الأوزان غير الأمينة لا ترضيه» (الأمثال 20: 23).

ومن بين المسؤوليات الكثيرة الأخرى لمفتِّش السوق: إزالة وإصلاح أي شيء يمكن أن يحول من دون حرِّيَّة مرور البضائع والحيوانات والتجار والزبائن في جميع أنحاء السوق. ولقد أسهم عدم وجود المركبات ذات العجلات في ازدحام الشوارع والأزقَّة الضيِّقة نسبيّاً في الأسواق والأحياء التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ومع أن بعض الشوارع كانت واسعة إلا أن معظمها كان بحاجة إلى أن يكون أوسع بما يكفي لمرور اثنين من الجِمال أو الخيول أو الحمير المحمَّلة بشكلٍ كامل في وقتٍ واحد. وغنيٌّ عن القول إن الاختناقات المروريَّة والشوارع القذرة ومجاري الصرف الصحي المفتوحة كانت من الأمور المنغِّصة للتجار بالقدر نفسه إن لم يكن أكثر مما هو عليه الحال اليوم. وقد خلقت العواصف المطيرة والفيضانات وسوء الأحوال الجويَّة والكوارث الطبيعية مشكلات واضحة تتعلَّق بإعاقة تدفُّق حركة المرور، وقد كانت خارجة عن سيطرة أي مفتشٍ للسوق. أما الازدحام الذي من صُنع الإنسان فكان قصة أخرى في الواقع؛ فقد كان لزاماً على مفتشي السوق الحفاظ على اليقظة الدائمة إزاء أصحاب المتاجر؛ الذين كانوا شغوفين بترتيب بضاعتهم جيداً خارج واجهات المحال التجارية، مما يجعل السير متعذراً على الطرق والشوارع من قِبَل الحيوانات التي تحمل البضائع، وحتى أحياناً من قِبَل التجار والعملاء.

لقد ألَّف نظام المُلك «كتاب الحكومة» في الوقت الذي لم يكن من الممكن لأيِّ حاكم أن يتخيَّل هذا النوع من التفتيش وأدوات التنفيذ التي تُعَدُّ أمراً مفروغاً منه بالنسبة إلى الأمريكيين في العصر الحديث. ومن ثَمَّ فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تضمن للسلطان أن الأسواق صادقة كانت تعيين مفتشين في السوق فوق مستوى الشبهات، بحيث لا يمكن شراؤهم بالمال. وبالطبع فإن أفضل المرشَّحين



(1) المرجع نفسه، ص45.

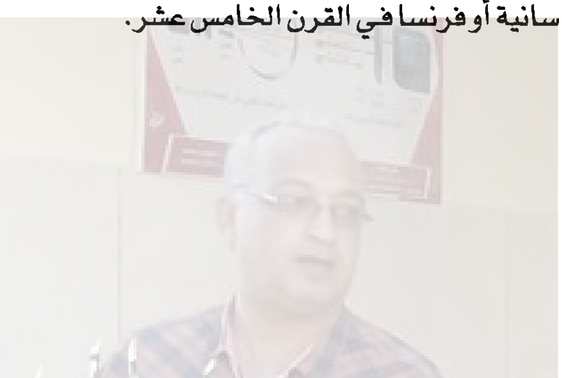
(2) المرجع نفسه، ص45.

لهذه الوظائف من وجهة نظر نظام المُلك هم الرجال الذين قد اختارهم السلطان محمود الغزنوي (حكم من 998 ـ 1030م). وكان النبيل أو الشريف مُرشَّحاً جيداً لهذه الوظيفة، ولكن الأفضل منه كان «الخصيَّ أو التركيَّ المسنَّ» الذي لم يكن لديه احترام لأيِّ شخص؛ وعليه فإن النبلاء والعوام سيخشونه على حدٍّ سواء[1].

ويحكي نظام المُلك قصَّةً يُوضِّح فيها مدى السلطة شبه المطلقة لمفتش السوق وأهمِّيَّة الأخلاق العامة: فقد كان محمود وعدد من رفاقه يتناولون الشراب معاً طوال الليل، وعندما جاء الصباح رأى علي نوستيجين ـ الذي كان لا يزال يشعر بدوار نتيجة الشراب ـ أن الوقت قد حان بالنسبة إليه للعودة إلى داره. ثم سأل عما إذا كان يمكنه أخذ إجازة من السلطان، ولكن محمود نصحه بأنه ينبغي عليه البقاء في منزله حتى يصحو؛ لأنه من غير المناسب له الخروج في حالة سُكْر أمام العامة. وأضاف محمود قائلاً: «إذا رآك [مفتش السوق] في مثل هذه الحالة في السوق فإنه سيقبض عليك ويقوم بجلدك بالسوط، وستُصاب بالخزي والعار، أما أنا فسأصبح في موقف حرج للغاية، ولن أكون قادراً على مساعدتك»[2]. ولأنَّ عليّاً كان قائداً في جيش السلطان، وكان بطلاً عسكريّاً؛ فقد افترض أن أي مفتش سوق لن يجرؤ على الاقتراب منه أمام العامة بغضِّ النظر عن مدى حالة السُّكْر التي قد يكون عليها. وشاءت الأقدار أنه عندما كان في وسط السوق ظهر مُفتِّش السوق ومعه مئة من الرجال. وعلى الفور أمر مفتش السوق ـ الذي كان خصيّاً تركيّاً مُسنّاً ومبجَّلاً ـ رجاله بسحب عليٍّ من على حصانه. ثم ترجَّل المفتش عن جواده الخاص وشرع في ضرب عليٍّ بالعصا أربعين ضربة حتى سقط على الأرض، في حين كان الجميع يُشاهد ما يحدث في صمت. وعندما غادر المفتش السوق قام رجال عليٍّ بحمله ونقله إلى منزله. في اليوم التالي سأله محمود عما إذا كان مفتش السوق قد رآه، وعندما أراه عليٌّ آثار الضرب بالعصا على ظهره ضحك محمود وقال: «الآن عليك بالتوبة والعزم على عدم مغادرة المنزل مرة أخرى وأنت في حالة سُكْر»[3].

اليهود والنصارى (أهل الكتاب):

كانت العضوية والمشاركة الكاملة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى قائمة على أساس الدين. وهي فكرة عالمية تماماً في العصور الوسطى في مرحلة ما قبل الحداثة، سواء في بيزنطة أو إيران الساسانية أو فرنسا في القرن الخامس عشر.



(1) المرجع نفسه، ص45.

(2) المرجع نفسه، ص45.

(3) المرجع نفسه، ص46.

فإذا كان هناك أحد لديه أيُّ أمل في أن يحظى بمشاركة كاملة في المجتمع البيزنطي فإنه يتعيَّن عليه أن يكون من المسيحيين الأرثوذكس. وإذا كان هناك أحد لديه أيُّ أمل في أن يحظى بمشاركة كاملة في المجتمع الإيراني الساساني فإنه يتعيَّن عليه أن يكون من الزرادشتيين. وإذا كان هناك أحد لديه أيُّ أمل في أن يحظى بمشاركة كاملة في المجتمع الفرنسي في القرن الخامس عشر فإنه يتعيَّن عليه أن ينتمي إلى ممارسي الطقوس المسيحية اللاتينية.

كانت العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين تحكمها في الظاهر الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تتضمن أقوال محمد وأفعاله ومواقفه تجاه غير المسلمين، فضلاً عن سُنَّة الأولين في المجتمع المسلم. وتجتمع هذه الأمور معاً لتشكِّل الأساس للمفهوم الإسلامي للذمَّة، وهو مصطلح «يُستخدم للدلالة على نوع من تجديد العقد لأجلٍ غير مُسمًّى، ومن خلاله يوافق المجتمع المسلم على توفير الضيافة والحماية لأعضاء الأديان السماوية الأخرى، شريطة الاعتراف بهيمنة الإسلام وسيادته»[1]. وينظر علماء المسلمين إلى اليهود والمسيحيين والزرادشتيين (المجوس)[2] والسامريين والصابئة على أنهم من أتباع «الديانات السماوية الأخرى» أي من أهل الكتاب. وعلى هذا الأساس فقد مُنحوا صفة الذمِّيين. وبينما كانت جيوش المسلمين تقوم بغزو الأراضي الجديدة، ونظراً إلى أسبابٍ تتعلَّق بالمواءمة السياسية؛ فإن المجموعات الأخرى ـ مثل البوذيين في آسيا الوسطى، والهندوس في الهند ـ قد مُنحوا بحكم الواقع الصفة الذِّمِّية، ومع ذلك فإن البوذية والهندوسية لا تُعَدَّان ـ بحكم القانون أو الشرع ـ من الديانات السماوية.

---

(1) كلود كاهن، «الذمة» في: موسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam)، طبعة جديدة، 12 مجلداً، (ليدن: بريل، 1954-2004م)، المجلد 2: ص ص227-231. للاطلاع على لمحة عامة عن المؤلفات الخاصة بغير المسلمين في التاريخ الإسلامي انظر: ستيفن همفريز (Stephen Humphreys)، المشاركون من غير المسلمين في: المجتمع الإسلامي (Non-Muslim Participants in Islamic Society) في: التاريخ الإسلامي: إطار عمل للتحقيق (Non-Muslim Participants in Islamic Society.» in Islamic History: A Framework for Inquiry)، طبعة منقَّحة (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1991م)، ص ص255-283. وانظر أيضاً: أ. س. تريتون (A.S. Tritton)، الخلفاء ورعاياهم من غير المسلمين: دراسة نقدية للعهدة العمرية (The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar) (لندن: فرانك كاس، 1970م [1930م])؛ انظر: غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط؛ يوحنان فريدمان (Yohanan Friedman)، التسامح والإكراه في الإسلام: العلاقات بين الأديان في العرف الإسلامي (Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م)؛ انظر: ريتشارد فليتشر (Richard Fletcher)، الصليب والهلال: المسيحية والإسلام من عهد النبي محمَّد إلى حركة الإصلاح الديني (The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation) (نيويورك: مطبعة فايكنغ، 2004م).

(2) لم ينظر علماء المسلمين إلى الزرادشتيين (المجوس) على أنهم من أهل الكتاب. (المترجم).

ولقد بَجَّل القرآن نوحاً وإبراهيم وموسى وداوود وسليمان وعيسى وغيرهم من الشخصيات في الكتاب المقدس بوصفهم الأنبياء الذين بشروا بالرسالة التوحيدية نفسها التي أعلنها ونشرها محمد بين أقرانه وأتباعه في مكة والمدينة[1]. وفي حين أن القرآن يعترف بأن هناك بعض الأفراد الصالحين من اليهود والمسيحيين؛ فإنه يُدين اليهود والمسيحيين بصفة عامة بوصفهم مجتمعات مخطئة في الإيمان أو العقيدة. ويتَّضح ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (سورة آل عمران؛ الآية: 110).

ويُدين القرآن اليهود لأنهم حرَّفوا التوراة التي نزلت على موسى، ولأنهم قتلوا أنبياء الله، فضلاً عن أنهم يدَّعون أنهم قد صلبوا المسيح: ﴿ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا۟ فِى ٱلسَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿١٥٤﴾ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴾ (سورة النساء؛ الآية: 154 ـ 157).

ويُدين القرآن المسيحيين لأنهم حرَّفوا الإنجيل الذي نزل على عيسى، وادَّعوا أن المسيح هو ابن الله، ويدينهم خصوصاً بسبب عقيدة الثالوث المقدس، التي يصفها القرآن بالشرك وأنها الأسوأ من كل الآثام: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴾ (سورة النساء؛الآية: 171).

وعلى الرغم من تبجيل القرآن لإبراهيم وموسى وعيسى إلا أنَّ موقفه تجاه أهل الكتاب كان واضحاً وذلك في قول الله: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ (سورة التوبة؛ الآية: 29).

وبناءً على ذلك فمجرد انصياع أهل الكتاب على نحوٍ سليم ودفعهم الجزية يعني أنه ليس هناك حاجة لمواصلة قتالهم.

---

(1) انظر: برانون ويلر (Brannon Wheeler)، **الأنبياء في القرآن الكريم: مدخل إلى القرآن وتفسير المسلمين له** (Prophets in the Qur'an: An Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis) (لندن: كونتينيوم، 2002م).

وكما قد يتوقَّع المرء؛ كيف يمكن لهذه النصوص وغيرها التي فسَّرها فقهاء الدين وطبَّقها الحكام أن تختلف باختلاف الحقبة الزمنية والمنطقة؟ إنه في مقابل إذعانهم وانصياعهم ودفعهم الجزية وهم صاغرون فإن جميع أفراد هذه الجماعات كان من المفتَرَض أن تُوفَّر لهم الحماية للأرواح والممتلكات، فضلاً عن بعض الحريات الدينية المحدودة على الأقل في بعض المجالات مثل الزواج والطلاق والميراث؛ ذلك أن مثل هذه الأنشطة لا تؤثر في الطبقات الحاكمة من المسلمين. وقد فُرضت عليهم أيضاً بعض مظاهر عدم الأهلية الشرعية بما في ذلك اللباس المميَّز، والقيود المفروضة على بناء أمكنة جديدة للعبادة، وحتى الحظر المفروض على ركوب الخيل.

ووفقاً لما جاء في «كتاب مفتش السوق الإسلامية»، والذي تم تأليفه في القرن الثاني عشر من قبل الفقيه الشامي الشيزري (المتوفَّى عام 1193م):

> **وينبغي أن يشترط عليهم ما شَرَطه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- في كتاب الجزية الذي كتبه لأهل الذمة: ويُؤخذون بلبس الغيار، فإن كان يهودياً وضع على كتفه خيطاً أحمر أو أصفر، وإن كان نصرانياً شد في وسطه زُنَّاراً وعَلَّقَ في عنقه صليباً، وإن كانت امرأةً لبست خُفين أحدهما أبيض والآخر أسود. وإذا عبر الذِّمِّيُّ إلى الحمام فينبغي أن يكون في عُنُقه طوقٌ من حديد أو نحاس أو رصاص؛ ليتميز به عن غيره. ويمنعهم المحتسب من ركوب الخيل وحمْلِ السلاح وتقلد السيوف، وإذا ركبوا البغال ركبوها بالأكف عرضاً من جانب واحد. ولا يرفعون بُنيانهم عن بُنيان المسلمين، ولا يتصدرون في المَجالس، ولا يُزاحمون المسلمين في الطرقات، بل يُلجَؤون إلى أضيق الطرقات؛ ولا يُبدَؤون بالسلام، ولا يُرَحَّبُ بهم في المجالس[1].**

وبوصفها دليلاً لمفتشي الأسواق؛ فإن التحذيرات والوصايا التي وردت في كتاب الشيزري تُعَدُّ إلزامية لما ينبغي أن يكون، أكثر من كونها وصفية لما يحدث فعلاً. وهناك كثير من الأدلَّة على وجود قيود محدَّدة على الذميين كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان والنظام والطبقة. وفي بعض الأحيان لم تكن تُطبَّق على الإطلاق؛ وفي أوقات أخرى كانت تُطبَّق بقسوة ووحشية.

وتشمل بعض الأمثلة الأكثر شهرةً سياسات تعسفية من قِبَل بعض الحكام؛ مثل الخليفة الفاطمي «الحاكم» (حكم في الفترة من 996م ـ 1021م) والذي كان يُعتقد أنه مُصاب بالجنون، ونظام «الدولة الموحِّدية» في شمال إفريقية وإسبانيا (حكمت

---

(1) انظر: **كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن ناصر الشيزري**، ترجمة: ر.ب. باكلي، ص ص121-122.

من 1130 ـ 1269م) التي كانت تتعامل بوحشية مع اليهود والمسيحيين خصوصاً، وأيضاً مع المسلمين الذين لا يمتثلون للنصوص الصارمة لتعاليم الإسلام. وبسبب سياسة القمع التي نفَّذتها الدولة الموحِّدية غادر الفيلسوف والطبيب اليهودي موسى بن ميمون إسبانيا مسقط رأسه واستقر في مصر. بيد أن لوائح الذمة كانت تُنفَّذ، وكان الغرض منها ذا شقين: الأول: ضمان أن أهل الكتاب ـ كما أمر القرآن ـ يخضعون بشكل صحيح للسيادة الإسلامية ويدفعون الجزية. والثاني: إظهار تفوُّق الإسلام والمسلمين بشكل علني على الأديان والمجتمعات المحلية ذات المرتبة الأدنى.

وفي ضوء صراعات محمد مع القبائل اليهودية الرائدة في المدينة (بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة) نجد أن مثل الأحاديث الآتية كانت مُفضَّلة لدى الفقهاء الذين أيَّدوا سياسة التنفيذ الصارمة للوائح الذمة: «تقاتلون اليهود، حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر فيقول: يا عبد الله، هذا يهودي ورائي فاقتله»[1]. وهكذا أيضاً كانت المقاطع القرآنية تُعلن أن أولئك الذين اعتدوا في السبت وعصوا الله قد مُسخوا قردة وخنازير. ووفقاً للقرآن (المائدة: 60) فإن من بين أهل الكتاب مَن سخط الله عليهم، ويتَّضح هذا في قول الله: ﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ۚ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ (سورة المائدة، الآية 60). وبعض المفسِّرين يُفسِّرون هذه الآية وبعض الآيات الأخرى على أنها تعني اليهود والنصارى على التوالي، وبعضهم الآخر كان أكثر إنصافاً إذ جادلوا بأنه من الممكن لليهود والمسيحيين على حدٍّ سواء أن يتحوَّلوا إلى قردة وخنازير أيضاً[2].

بالإضافة إلى ذلك فإنَّ كاتب القرن التاسع ـ غزير الإنتاج ـ الجاحظ (777 ـ 869م) قد جنَّد كثيراً من الحجج القياسية للمسلمين ضد اليهود والمسيحيين في تصريحاته المعادية للمسيحية في مقالته «الرد على النصارى»[3]. ويبدأ مقالته بسرد

---

(1) محمد محسن خان (مترجم)، **صحيح البخاري: ترجمة معاني صحيح البخاري**، 9 مجلدات. (الرياض: دار السلام للنشر، 1997م)، المجلد 4، الكتاب 52، رقم 176. انظر: ص ص105-108 من هذا الكتاب للحصول على تفسير وشرح لملاقات النبي محمَّد باليهود في المدينة.

(2) القرآن الكريم: البقرة: 65، المائدة: 60، 78، الأعراف: 166. انظر: أوري روبين (Uri Rubin)، **بين الإنجيل والقرآن: بنو إسرائيل وصورة الذات الإسلامية** (Between Bible and the Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image) (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1999م)، ص ص213-215.

(3) جيم كولفيل (مترجم)، **الاعتدال والمرح: مجموعة مختارة من الكتابات القصيرة للجاحظ** (Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz) (لندن: كيغان بول، 2002م)، ص ص71-94.

رواية يُفسِّر فيها لماذا يُعَدُّ المسيحيون ـ على الرغم من التحريفات وثالوث الشرك ـ «أكثر جدارة بالثقة، وأكثر اجتماعيةً، وأقل ضرراً، وأقل كفراً، وعموماً أقل عذاباً؛ من اليهود»[1]. وتستند حججه الأساسية ضدَّ اليهود على حكايات محمَّد وتجاربه السلبية مع اليهود في المدينة. ويُعلِّل الجاحظ بأن القبائل العربية المسيحية وأراضي العالم المسيحي كانت بعيدةً كل البعد عن مكة والمدينة؛ لذا فإن المسيحيين «لم يلجؤوا قط إلى الإثارة وتشويه السمعة والعداء السافر ضد المسلمين. هذا هو السبب الرئيسي الذي جعل الرأي العام الإسلامي ضد اليهود، لكنه لا يزال متسامحاً مع المسيحيين»[2]. ومع ذلك فإن «المسيحي في باطنه يُعَدُّ مخلوقاً قذراً وغير طاهر. لماذا؟ لأنه غير مختون، ولا يغتسل بعد الجماع، ويأكل لحم الخنزير. كما أن زوجته لا تغتسل بعد الجماع، أو حتى بعد الطمث والولادة، ما يجعلها قذرة على الإطلاق، وعلاوةً على ذلك فإنها أيضاً غير مختونة»[3].

إن المواقف اليهودية والمسيحية تجاه المسلمين، وبعضهم تجاه بعض؛ تُعَدُّ على القدر نفسه من الازدراء[4]. وبعد كل شيء تدَّعي الديانات الثلاث أنها تملك الحقيقة السماوية الوحيدة. وبتنحية الجدل جانباً؛ نجد أن الحقائق الديموغرافية كانت تستدعي الاتصال الطائفي بين المجتمع المسلم المتفوِّق والمجتمعات اليهودية والمسيحية ذات المراتب الأدنى؛ لذا فإنه ينبغي ألا يُفاجَأ أحد بأن تاريخ العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين كان يختلف اختلافاً كبيراً في العصور الإسلامية الأولى (حين كان جيش المسلمين والنخبة الحاكمة يُمثِّلون أقلية صغيرة من السكان) عنه في العصور اللاحقة (بعد أن تحوَّلت الغالبية العظمى من السكان المحليين إلى الإسلام دين الفاتحين).

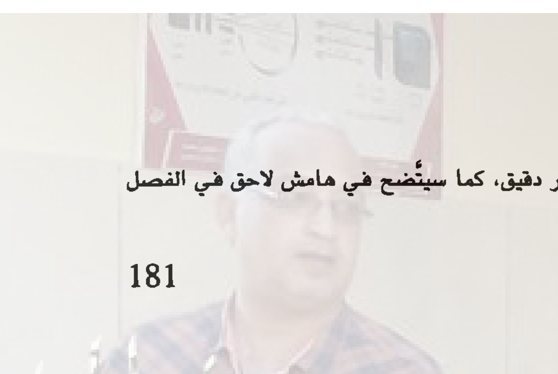
وبالنظر الدقيق نرى أن هذا التحوُّل يتَّضح من خلال التغيُّرات التي حدثت في كنيسة القديس يُوحنَّا المعمدان في دمشق، والتي نُوقشت في ما سبق. فبعد الفتح الإسلامي الأوَّل لدمشق كانت الكنيسة تُستخدم مكاناً للعبادة لكلٍّ من السكان المسيحيين المحليين والحكام المسلمين على حدٍّ سواء. ومع ذلك ـ في أوائل القرن الثامن الميلادي ـ قام الخليفة الوليد بن عبد الملك بن مروان (حكم من 705 ـ 715م) بتحويلها إلى جامع كبير (الجامع الأموي) في وسط المدينة، وأصبحت مُخصَّصة لعبادة المسلمين بصورة حصريّة.

(1) المرجع نفسه، ص73.

(2) المرجع نفسه، ص73.

(3) المرجع نفسه، ص79.

(4) الكلام المنسوب للجاحظ حول وصف المسيحيين غير دقيق، كما سيتَّضح في هامش لاحق في الفصل السادس من هذا الكتاب، ص 264. (المترجم).



بالإضافة إلى ذلك؛ لم يكن للحكام المسلمين من خيار سوى الإبقاء على الشعوب غير المسلمة (المسيحيين وأيضاً اليهود في الأراضي البيزنطية سابقاً؛ والزرادشتيين وبعض المسيحيين واليهود في الأراضي الساسانية سابقاً) في المناصب البيروقراطية، مثل موظفي جمع الإيرادات والإداريين من مختلف الأنواع.

وفي الواقع؛ فإن أحد أسباب كتابة الجاحظ لـ «الرد على النصارى» هو وجود المسيحيين واليهود ذوي النفوذ في بغداد في عصره. فقد كان المسيحيون واليهود لا يزالون يعملون في القطاعات الحكومية خلال العصر الفاطمي (في الفترة من 969 ـ 1171م)، وعصر الأيوبيين (في الفترة من 1171 ـ 1250م) في مصر أيضاً. ووفقاً لـ س.د.غويتن (S.D. Goitein) فقد كان «عدم جاذبية الخدمة الحكومية هو السبب في جعل الوظائف مُتاحة لغير المسلمين في وقتٍ كان فيه كثير من المنافذ الأخرى للنشاط الاقتصادي مفتوحة أمام المسلمين، وهذا ما يُفسِّر لماذا ظل العمل في صهر المعادن الساخنة في مصانع سكِّ العملات في معظم بلاد المسلمين إلى حد كبير مجالاً شبه قاصر على اليهود، حتى في عصورٍ لاحقة»[1]. ومع ذلك فإنه خلال القرن الثالث عشر عندما أصبحت اقتصاديات العالم الإسلامي حكراً على الدولة على نحوٍ متزايد؛ بدأ المسلمون في الحصول على وظائف حكومية على حساب المسيحيين واليهود.

وعلى الرغم من تدنِّي مراكز اليهود والمسيحيين إلا أنهم لم يكونوا يعيشون في أحياء منعزلة كما كانت الحال مع اليهود في أجزاء من أوروبا المسيحية في العصور الوسطى. وغالباً ما كان اليهود والمسيحيون والمسلمون يعيشون في الأحياء نفسها، وفي مساكن متجاورة. وكان المسلمون وغير المسلمين يستأجرون الشقق والمستودعات والأكشاك بعضهم من بعض. حتى التجمُّعات اليهودية والمسيحية كانت أحياناً تستأجر مساحات من الأراضي من المُلَّاك المسلمين لكي تستخدمها لتكون معابد أو كنائس من أجل الالتفاف على القوانين التي تقضي بمنع بناء أمكنة العبادة غير الإسلامية. وفي بعض الأحيان كانوا يستخدمون بعض الحيل القانونية الأخرى للسماح ببناء كنائس ومعابد جديدة. وكان المسلمون وغير المسلمين يدخلون معاً في معاملات تجارية، سواء في السوق المحلية أو في التجارة الخارجية. وفي الواقع فإن سجلات الجنيزة تُشير إلى أن اليهود كانوا يملكون كثيراً من السفن التي تعمل في البحر الأبيض المتوسط ونهر النيل والمحيط الهندي، وتُوجد أدلَّة كافية أيضاً على أن اليهود كانوا بالفعل يقودون كثيراً من هذه السفن.

إن وتيرة مثل هذه الاتصالات ونوعها بين الطائفتين لا تعني أن العالم الإسلامي

(1) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 2، ص375.

في العصور الوسطى كان نموذجاً للتنوُّع الديني والتسامح بالمعنى الأمريكي الحديث. ومرةً أخرى - حسب ما قال الشيزري - يجب على المحتسب:

> **أن يأخذ منهم الجزية على قدر طبقاتهم - على الفقير المعيل دينار، وعلى المتوسط ديناران، وعلى الغَني أربعة دنانير - عند رأس الحول. فإذا جاء المحتسب أو العامل لأخذ الجزية أقامه بين يديه، ثم لطمه بيده على صفحة عنقه، وهو يقول له: «أدِّ الجزية يا كافر». ويُخرج الذِّمي يده من جيبه مطبوقةً على الجزية، فيعطيها له بذلةٍ وانكسار[1].**

وكما تُوضِّح سجلاَّت الجنيزة بجلاء فإن ضريبة الرأس (الجزية) كانت بمثابة العبء الذي لا مفرَّ منه بالنسبة إلى الذمِّي، وكانت علامة واضحة على الشعور بالنقص في جميع العلاقات مع المسلمين. وعليه فإنَّ التنوُّع الديني في العالم الإسلامي في العصور الوسطى اتَّسم بوجود المجتمعات اليهودية والمسيحية التي تعمل أساساً على أنها دول مستقلَّة داخل دار الإسلام، ولم يكن لديهم خيار سوى قبول شروط وضعهم الأدنى من المجتمعات الإسلامية.

ونظراً إلى أنَّ كلَّ شخص كان مسؤولاً عن دفع ضريبة الرأس سنويّاً؛ فقد كانت الأولوية الأولى بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين من كل الفئات والمهن الاقتصادية. وإذا تُوفِّي الشخص قبل أن يدفع ضريبة الرأس كانت عائلته لا تزال مُلزَمة بدفع هذه الضريبة نيابةً عنه؛ فقد كان الآباء مسؤولين عن الأبناء، وكان الإخوة مسؤولين عن إخوتهم الأشقاء وغير الأشقاء. ولم يكن يُسمَح لأيِّ ذمِّي بالسفر إلى أي مكان في العالم الإسلامي في العصور الوسطى من دون وثائق تُثبت أنه قد دفع الجزية الخاصة بتلك السنة. بالإضافة إلى ذلك؛ كان لزاماً على المسافرين دفع ضريبة الرأس في بلدهم الأصلي حتى لو كانوا بعيدين عنه لسنوات، وكان هذا أمراً شائعاً.

إن الوثائق الموجودة في جنيزة القاهرة تبين أيضاً أن اليهود كانوا ضالعين في تجارة خارجية مربحة وواسعة النطاق، كانت تمتد في جميع أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط وشرق إفريقية والهند وحتى في إندونيسيا في جنوب شرق آسيا[2]. ويناقش غويتن قضية تاجر مصري يهودي لقي حتفه في الهند بعد تسع سنوات من

(1) انظر: كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن ناصر الشيزري، ترجمة: ر.ب. باكلي، ص ص122-123.

(2) غويتن، (مترجم)، خطابات من التجار اليهود في القرون الوسطى (Letters of Medieval Jewish Traders) (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1973م). وانظر أيضاً: أميتاف غوش (Amitav Ghosh)، في إحدى الأراضي العتيقة (In an Antique Land) (نيويورك: ألفرد أ. كنويف، 1993م).

الإقامة هناك، وبعد وفاة التاجر قام شقيقه بسداد الجزية نيابةً عنه عن السنوات التسع ولم يكن لديه هو وغيره سوى هذا الاختيار. إن عدم دفع ضريبة الرأس أو الجزية يمكن أن يُؤدِّي إلى الضرب أو السَّجن أو كليهما معاً، وقد يُواجه المرء الجوع حتى الموت. وغنيٌّ عن القول إن الناس الفقراء كانوا يجدون هذه الضريبة مُرهقة لهم بشكل خاص. وبطبيعة الحال كان يمكن للفرد من أغنياء اليهود والمسيحيين تحمُّل دفع هذه الجزية دون عناء يُذكر. وفي الواقع كانت الالتماسات المقدَّمة إلى أغنياء اليهود أو رئيس الجالية اليهودية المحلِّية للمساعدة في دفع ضريبة الرأس تُمثِّل واحداً من الموضوعات الأكثر شيوعاً في كثير من الرسائل المحفوظة في جنيزة القاهرة[1].

وأخيراً؛ نجد أن التعليق المقتضب الذي يقول فيه المقدسي إن «أكثر الجهابذة والصبَّاغين والصيارفة والدبَّاغين بهذا الإقليم [الشام] يهود، وأكثر الأطباء والكتبة نصارى»[2]؛ ينقلنا إلى قضية مُهمَّة وهي دور الطبيب الذمي في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وتمشياً مع انعدام الثقة العامة في اليهود والمسيحيين فقد نادى فقهاء المسلمين بأنه ينبغي على المسلمين الامتناع عن استخدام خدمات الأطباء أو الصيادلة اليهود والمسيحيين على أساس أن الكافر قد يقوم بوصف الأدوية التي من شأنها أن تُلحق بهم الأذى الجسدي أو الروحي، ولكن ربما لا تُوجد لائحة قوانين لأهل الذمَّة تم تجاهلها بشكل متكرر أكثر مما حدث مع هذه اللائحة. كما أن المحظورات اليهودية والمسيحية ضد استشارة الأطباء الذين لا ينتمون إلى جماعاتهم الدينية الخاصة تم تجاهلها هي أيضاً على نطاق واسع.

لقد كان كثير من المسلمين والمسيحيين واليهود (مثل كثير من الأمريكيين في العصر الحديث) يهتمُّون بالمعرفة الطبيَّة ونوعيَّة الممارسة للطبيب ومدى جودتها بصورة أكثر بكثير من اهتماماتهم بانتماءاته الدينية. وكما يتَّضح من بروز الأطباء اليهود والمسيحيين في كتاب مؤرخ الطب الشهير ابن أبي أُصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، فقد كانت مهنة الطب ـ على وجه الخصوص ـ تتجاوز الحدود الدينية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى[3]. ووفقاً لغويتن فإن الأطباء كانوا بمنزلة

---

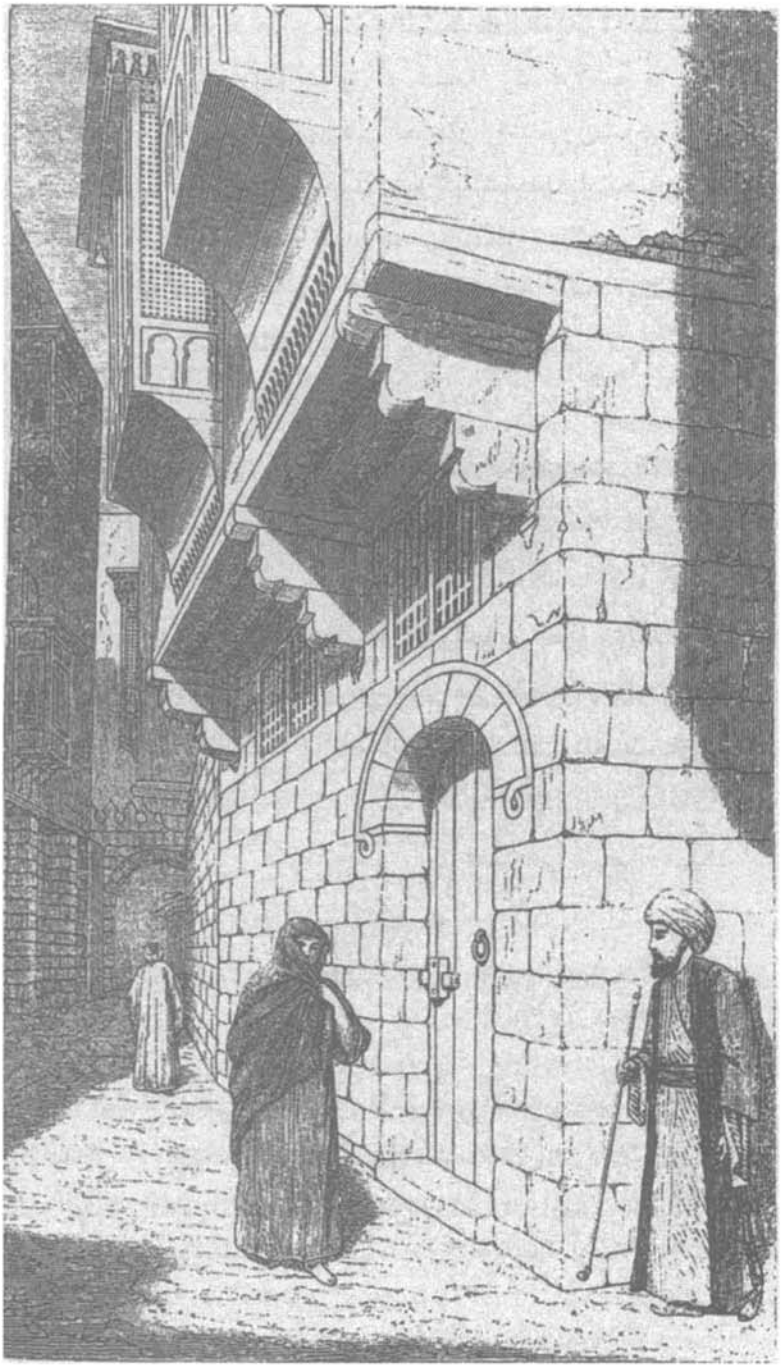
(1) غويتن، **مجتمع البحر الأبيض المتوسط**، مج 2، ص ص380-394.

(2) انظر: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص153. [وفي الأصل: ص182].

(3) انظر ـ على وجه الخصوص ـ: شوكت م. توراوا، «أهل الذمة في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى: الأطباء من غير المسلمين في العراق» في كتاب: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (The Dhimmi in Medieval Islamic Society: Non-Muslim Physicians of Iraq in Ibn Abi Usayb'iah's'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba)، فيدس وهيستوريا، ع 26، (1994م): ص ص10-20.

«حَمَلَة شعلة المعرفة العلمانية، وكانوا الشارحين المهنيين للفلسفة والعلوم... وكانوا توابع اليونانيين وورثة لتقليد عالمي قام بتشكيل الأُخوَّة الروحية التي تخطَّت حواجز الدين واللغة والبلدان»[1].

منظر خارجي لمنازل في القاهرة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات.



الإسكان والمساكن:

كان السكن في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يشمل: الخيام، وأكواخ الطين، وأكواخ القصب [البوص]، والمساكن ذات الطابق الواحد، والمساكن مُتعدِّدة الطوابق، والقصور الفخمة. وقد سادت الخيام بين السكان من البدو الرعاة في صحراء الجزيرة العربية والشام والعراق وبلاد فارس وشمال إفريقية. وكانت هذه الخيام تُصنَع عادةً من الشَّعر والصوف والجلود من القطعان التي كان يرعاها البدو؛ سواء من الأغنام أم المعز أم الإبل. أمَّا في الواحات المستوطَنة في تلك المنطقة فكان معظم المنازل مبنيّاً من الطين أو سعف النخيل أو القصب؛ لأن الأخشاب والأحجار نادراً ما كانت مُتوافرة بكمِّيَّات كافية لاستخدامها في البناء بشكل عملي. وقد كانت البيوت في مسقط رأس محمد بمكة في القرن السابع تميل إلى أن تكون أكواخاً مبنيةً من الطين، في حين أن الأكواخ المبنية من القصب أو السعف كانت أكثر شيوعاً في الواحات الأخرى. وفي مرتفعات اليمن كان كثير من السكان يعيشون في القرى والبلدات لأن المساكن هناك تتكوَّن من مبانٍ مُتعدِّدة الطوابق.

(1) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 2، ص ص24-241.

وفي المدن الكبرى ـ مثل دمشق وبغداد والقاهرة ـ كان الخشب والحجر والطوب من المواد المفضَّلة في البناء؛ لأنها كانت أكثر توافراً في المقام الأول، وأيضاً لأنها أكثر متانةً من الخيام وأكواخ الطين أو القصب. وفيما كان بعض السكان يعيشون في مساكن من طابق واحد كان كثير منهم يعيشون في مبانٍ سكنية مُتعدِّدة الطوابق.

ويذكر المقدسي في سجلاَّته أن سكان الفسطاط (القاهرة القديمة) كانوا يعيشون في مساكن تتألَّف من أربعة طوابق أو خمسة، وكانت تضمُّ ما يقرب من 200 شخص[1]. وقد قام الحكام المسلمون في العصور الوسطى أيضاً ببناء القصور والمساجد والمدارس الدينية والخانات والحمَّامات والمستشفيات باستخدام الأحجار. وعلى حسب الموقع أو المنطقة كان يُعاد تدوير بعض الحجارة والأعمدة من الأطلال الفرعونية والرومانية والساسانية، أو من الكنائس والأديرة، ويُعاد استخدامها في بناء مثل هذه الأبنية من الصروح المعمارية. ولا يزال بعض المباني التي شُيِّدت خلال العصور الوسطى يحمل كتابات ونقوشاً أخرى من العصور السابقة.

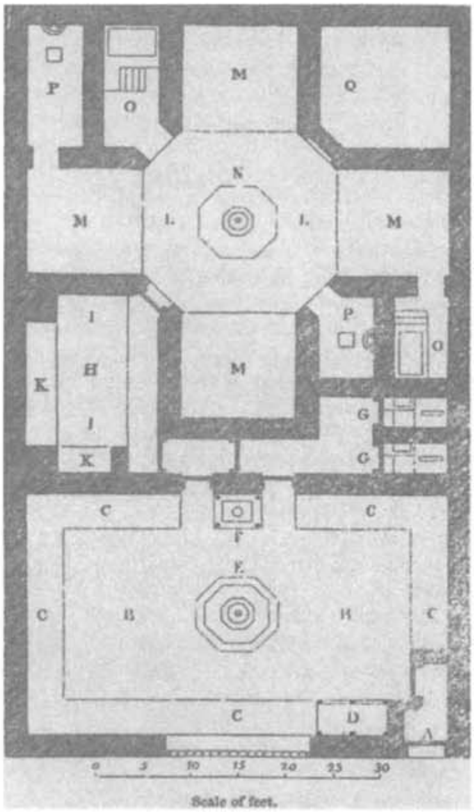
وكان تشييد المنزل يتضمَّن وجود فِناء مركزي، أو منطقة مشتركة حولها كثير من غرف المعيشة وغرف النوم والمطابخ، ما يُعَدُّ نموذجاً لكثير من المنازل في ذلك الوقت. وكان الأثرياء فقط بإمكانهم تحمُّل نفقات تركيب السباكة أو الأفران في مساكنهم. أمَّا المراحيض فتُوجد خارج المنازل في الهواء الطلق، ويُعَدُّ ذلك نوعاً من نظام الحياة اليومية. فقد كان الرجال في كثير من الأحيان يتبوَّلون في العراء بأسلوبٍ يُذكِّرنا بذلك التعبير اللطيف من الكتاب المقدَّس الذي يتحدَّث عن الرجال الذين تبوَّلوا على الجدار (صموئيل الأول، 25: 22، 34)[2]. وكانت الحمَّامات العامَّة ضرورية في كل المدينة. وإذا كان هناك حمَّام واحد فقط في المدينة، فهناك أيَّام مُعيَّنة أو أجزاء من الأيام مُخصَّصة للنساء، وأخرى للرجال.

وفي المدن الكبرى توجد حمامات مخصَّصة للنساء منفصلة عن حمامات الرجال.

وكان منزل الشخص في العالم الإسلامي في العصور الوسطى في المقام الأول ملاذاً أو ملجأً من الحياة العامة للأسواق والمساجد، والتي كان يُهيمن عليها الذكور. ومعظم الرجال الذين لم يكونوا جزءاً من الطبقة الحاكمة أو العسكرية كانوا

(1) انظر: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص167. [وفي الأصل: ص204].

(2) **الكتاب المقدس**، نسخة الملك جيمس (1611). على أن أحدث الترجمات الإنجليزية تُفضِّل استبدال الكناية العبرية بكلمة «الرجال».



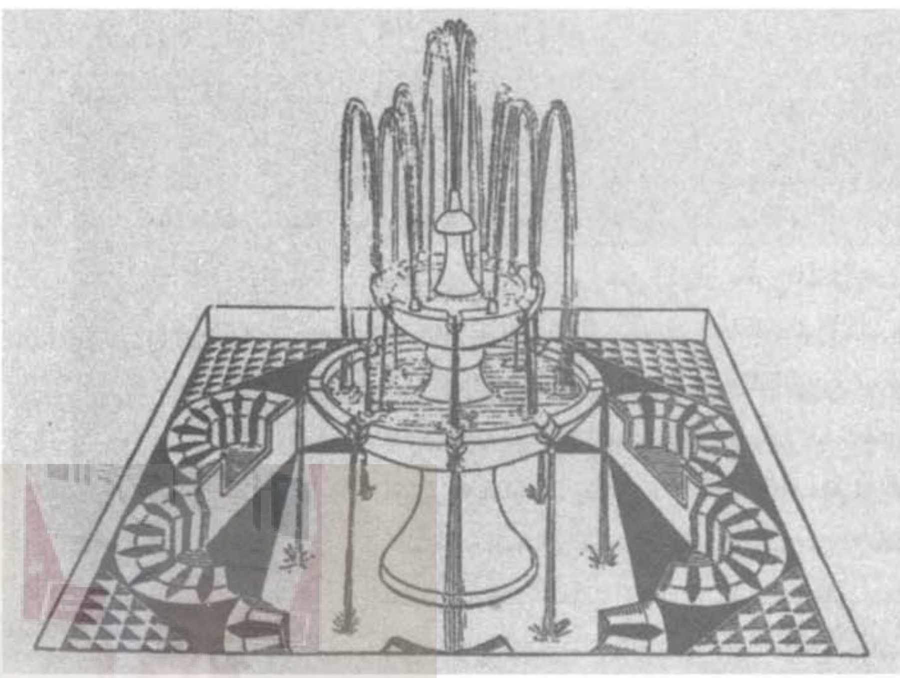
مخطط لأحد الحمامات. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص ص338-339.
مفتاح الرموز:

A ـ المدخل العام والدهليز	I ـ أرضية مرتفعة
B ـ فناء مفتوح	K ـ مقعد مرتفع
C ـ أرضية مرتفعة	L ـ الغرفة الدافئة الرئيسية
D ـ مخفر حارس الحمام	M ـ أرضية مرتفعة
E ـ نافورة الماء البارد	N ـ نافورة الماء الساخن
F ـ مياه كشك القهوة	O ـ غرفة تحتوي على خزان مياه ساخنة
G ـ المراحيض	P ـ غرفة تحتوي على صنابير للمياه الساخنة والباردة
H ـ غرفة التدفئة الأولى	Q ـ مكان التسخين الذي يحتوي المرجل

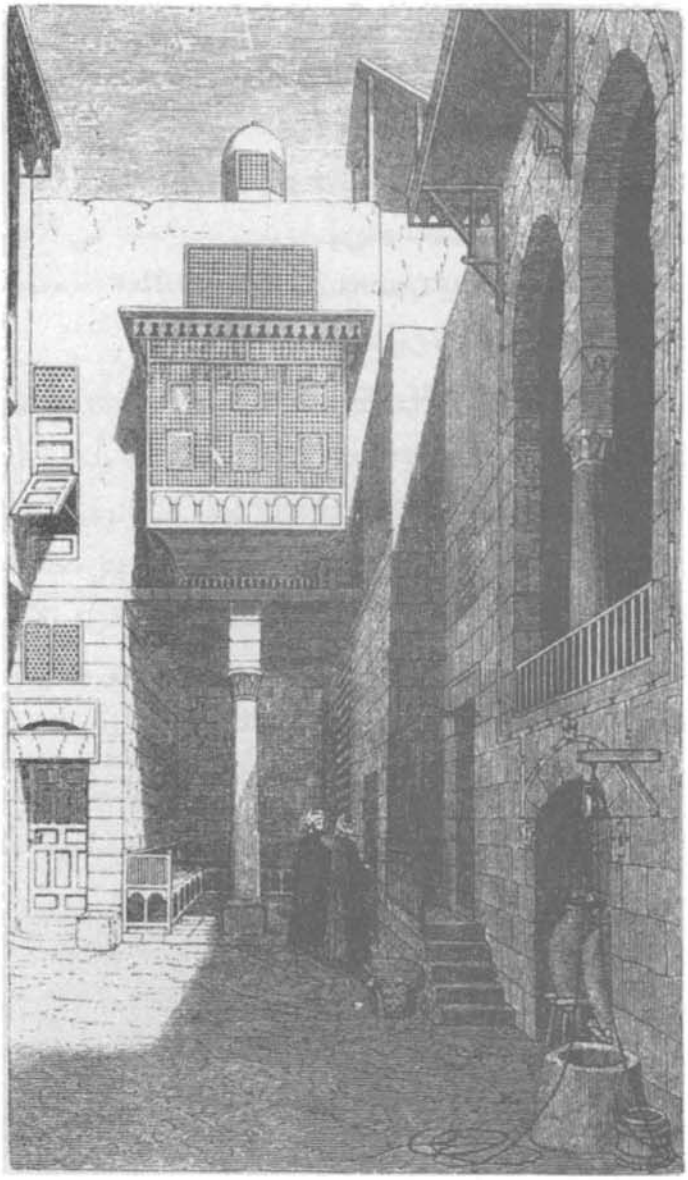
يُمضون جزءاً كبيراً من النهار خارج المنزل في العمل أو الدراسة، أو في الصلاة في المسجد مع رجال آخرين. أما النساء (لاسيما المحتَرَمات) فقد كُنَّ يقضين قدراً كبيراً من وقتهن في المنزل مع أطفالهن وغيرهن من النساء. وكانت المرأة عموماً تقوم بأداء صلواتها في المنزل. وعادةً ما كانت النساء المتعلِّمات يتلقَّين التعليم في المنزل، وغالباً ما يقوم به الآباء أو الأعمام أو الإخوة أو أبناء العم من الذكور. وإذا كانت أمهاتهن أو غيرهن من الأقارب من الإناث مُتعلِّمات؛ فإنهن في الغالب يقمن بتلقِّي الدروس معهن أيضاً. والنساء اللواتي يعملن مقابل أجر كُنَّ في الغالب يعملن في المنزل كالخياطات أو النسَّاجات أو صاحبات الحرف اليدوية الأخرى.

بالإضافة إلى كون المنزل ملاذاً من العالم الخارجي فإن الفناء أو ساحة الدار كانت منطقة مشتركة بين جميع أفراد الأسرة (أو الأسَر) الذين كانوا يعيشون حولها. ويمكن للفناء عند سكان الريف والبدو الرُّحَّل أن يكون أيضاً بمنزلة زريبة للماشية. وتميل النساء إلى إعداد الوجبات الساخنة على النار في هذه الساحات أو في مناطق الطهي المشتركة في الجوار، أمَّا وجبات الطعام التي تحتاج إلى فرن فإنها تُعَدُّ في المنزل ثم تُنقَل إلى مطبخ محلي لطبخها. وفي مساكن الأثرياء وقصور الطبقات الحاكمة كانت هذه الساحات في كثير من الأحيان تتميَّز بالفخامة والترف، فقد كان كثير منها مجهَّزاً بالنوافير والحدائق والستائر الراقية والعرائش التي كانت تسمح بدخول الضوء، وكانت أيضاً تقوم بتوفير الظل البارد والمنعش الذي يقي من أشعة الشمس اللافحة في كثير من الأحيان.

وكان الفناء أيضاً بمنزلة الساحة العامَّة للمنزل الذي يُرحَّب فيه بالنزلاء واستضافتهم، وبالإضافة إلى الفناء هناك غرفة للضيوف تخدم الغرض. وفي كلتا الحالتين؛ عندما يكون الضيوف من الرجال فإن الفناء أو غرفة الضيوف تُصبح امتداداً للعالم الخارجي؛ نظراً إلى أن مثل هذه اللقاءات كانت - بصفة عامة - تختصُّ بشؤون الذكور فقط، وخصوصاً بين الطبقات الغنية. ونظراً إلى أن الضيافة والكرم كانا من الفضائل المميَّزة والملحوظة في جميع أنحاء العالم الإسلامي؛ فإن الأغذية والمشروبات تُقدَّم في مثل هذه الحالات. وفي العالم الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن هناك ما يُدمِّر المرء أو يُسيء إلى سمعته أكثر من كونه معروفاً بالبخل أو عدم الضيافة.



نافورة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص13.



فناء منزل في القاهرة. المصدر: لَاين، الأخلاق والعادات، ص10.

وبسبب القواعد الصارمة المتعلّقة بالفصل بين الجنسين فقد كان في كل مسكن مكان لا تُنتَهَك حرمته (الحريم). وهذه المساحة منفصلة عن بقية المنزل، تدخلها النساء عند وجود الضيوف من الذكور. وفي القصور وبيوت الأثرياء تكون هذه المساحة مكاناً مجهَّزاً بشكل جيد، ولا يُسمح بالدخول إليها سوى للنساء والأطفال والأقارب من الذكور المحارم والمخصيِّين. وكانت النساء من الأسر الأقل ثراءً يدخلن إلى غرفة أو مساحة منفصلة عن بقية المسكن بوساطة ستارة أو نوع من التقسيم الذي كان يفصل مكاناً للنساء فقط عندما يأتي الضيوف، ولكنه يُستخدم عادةً لأغراض أخرى، مثل الطبخ أو الخياطة أو الحرف اليدوية أو الدراسة أو النوم.

وسواء كان المرء يعيش في منزل ذي فِناء أم في مسكن مُتعدِّد الطوابق؛ فهناك مصدر قلق متكرِّر يتمثَّل في البحث عن أفضل السبل لدخول نسمات الهواء المنعشة التي تقوم بتبريد الجو عند اشتداد حرارة الصيف الخانقة، وفي الوقت نفسه تُحافظ على خصوصيَّة المساحة الداخلية للمسكن وحرمتها. وهناك وسيلة واحدة لتحقيق كلٍّ من التهوية والخصوصية؛ وهي ما يُعرف باسم «المشربية» وهي نافذة خشبية مُشبَّكة تُستخدم لتغطية النوافذ أو الشرفات. وعادةً ما كانت النوافذ المشبَّكة مصنوعة من الخشب المقوَّس والمعشَّق مع كتلٍ منحوتة أو كرات من الخشب؛ وذلك لإيجاد أنماط راقية ومتشابكة (وأحياناً تُصنع هذه الستارة أو الحاجز من المشغولات المعدنية، وذلك في بيوت الأثرياء أو في المباني العامة). ثمة وسيلة أخرى للتهوية تُسمَّى «الملقف الهوائي» الذي يعمل مُبرِّداً للهواء؛ إذ يتكون من عمود أو ماسورة ترتفع فوق سقف المبنى، وكانت فتحة هذا العمود في وضع يُمكِّنها من التقاط الرياح السائدة في المنطقة وإجبارها على النزول إلى داخل المبنى، وغالباً ما كانت هذه الملاقف تنتشر فوق بِرَكٍ من المياه أو المشربيات المُرطِّبة بأقمشة مُبلَّلة.

ولم يكن الأثاث والمفروشات في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يشتمل على كراسٍ ذات أرجل وأَسِرَّة ذات إطارات، وكان الأكثر شيوعاً أن المنازل مفروشة بالوسائد والمراتب والأرائك؛ أي أن الحياة المنزلية كانت بوجهٍ عام تجري قريبةً جدّاً

غرفة الضيوف. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، صورة مقدمة الكتاب.


SKETCH IN A GUEST-CHAMBER

من الأرض، فلم تكن العائلات تجلس على الكراسي حول طاولة غرفة الطعام لتناول وجبة ما، ولم تكن تأكل من أطباق فردية، وعوضاً عن ذلك فإنَّ وجبات الطعام تُقدَّم على صوانٍ كبيرة تُوضع على الأرض أو على منصَّة منخفضة (خُوان). وكان الضيوف يجلسون على سجادة أو وسادة أو مقعد منخفض جداً حول صينية (قصعة) الطعام التي يأكلون منها مباشرة. وكانوا ـ عموماً ـ يأكلون كثيراً مما في الأطباق بأيديهم مع أرغفة الخبز المستديرة. ومع ذلك فقد كانت أدوات المائدة (خصوصاً السكاكين والملاعق) تُستخدم في تقطيع اللحوم وتناول الحساء.

وكان النجارون والحدادون يصنعون المناضد والكراسي التي كانت مماثلة في الارتفاع للكراسي والمناضد التي نراها في العصر الحديث، ولكنها عادةً ما كانت تُستخدم خارج المنزل. وتُستخدم ـ عموماً ـ للإشارة إلى الوضع والمكانة الرفيعة للشخص (الحاكم أو العالم أو ربِّ الأسرة أو أي شخص آخر ذي مكانة عالية) الذي يجلس عليها بالمقارنة مع أولئك الذين كانوا يجلسون تحت إمرته. كما أنَّ الجلوس على الأرائك أو الوسائد الكبيرة أو الوسائد المكدَّس بعضها على بعض ـ أو أي شيء يمكن أن يجعل الشخص في وضعية مرتفعة عن الآخرين ـ يُؤدِّي الغرض نفسه في التعبير عن التسلسل الهرمي للوضع أو المكانة الاجتماعية للشخص.

إن ارتفاعات الأَسِرَّة التي كان ينام عليها الناس وأنواعها، وكذلك أنواع المواد المستَخدَمة في صنع الأَسِرَّة والوسائد والأرائك؛ بمنزلة مؤشرات تدلُّ على وضع الشخص ودرجة ثرائه أيضاً. فالأَسِرَّة ذات الأرجل والإطارات علامة على أن الشخص ذو مكانة رفيعة، وكانت الأَسِرَّة التي من دون أرجل تدلُّ على مكانة أدنى، ويُعَدُّ النوم على الحصير أو السجاد أقل مرتبةً من الحالة السابقة؛ في حين أنَّ النوم على الأرض العارية يُشير إلى الطبقة الأشد فقراً، وكذلك هي الحال مع المتصوِّفين الزُّهَّاد الذين كانوا يعدُّون أنفسهم «فقراء الله».

الطعام والماء:

النظام الغذائي للفلاحين البسطاء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى ـ بصفة عامة ـ متنوِّع وصحِّي للغاية، وكان ـ بالتأكيد ـ أكثر صحَّةً من طعام معظم الفئات في أوروبا في العصور الوسطى. فالقمح من الحبوب الأساسية في معظم المناطق، وأيضاً الشعير الذي يُزرع في المناطق ذات التربة المالحة، وكانت الذرة تُزرع على نطاق واسع أيضاً. ولكن يبدو أن الطبقات الدنيا فقط هي التي تعتمد على الذرة في كونها من المحصولات الغذائية الرئيسية لهم ولحيواناتهم على حدٍّ سواء. وكان

الأرز يُزرع فقط في المناطق التي كانت تتميَّز بوفرة المياه، مثل الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين، وفي أجزاء من إسبانيا، وفي دلتا النيل، وعلى طول نهر النيل في مصر، وعلى امتداد نهر الفرات في جنوب العراق، وعلى طول نهر الأردن بالقرب من بيسان. وينافس محصول الأرز في مثل هذه المناطق محصولات القمح والذرة لكونه غذاءً أساسياً. ومع ذلك ففي كثير من المناطق الأخرى يُعَدُّ الأرز من السلع الفاخرة المستوردة التي لا يتحمَّل تكلفة شرائها سوى الفئات الأكثر ثراءً.

وتنتشر على امتداد الأراضي الساحلية في حوض البحر الأبيض المتوسط بساتين الزيتون الكثيفة وزراعة الكروم في العصور القديمة، ولكن بعد الفتوحات الإسلامية أصبحت هذه الزراعات - تدريجياً - أقل أهمية بالنسبة إلى النظام الغذائي المحلي إذا ما قيست بما كانت عليه في أواخر العصور القديمة؛ ويعود السبب إلى اعتناق مزيد ومزيد من السكان للإسلام الذي يحظر تناول النبيذ أو الخمر. ومع ذلك فإن العنب لم يزل يُستهلك في بلاد الشام لإنتاج الزبيب والدبس، وهو من السلع الأساسية في النظام الغذائي المحلي ولا سيما في فصل الشتاء. وقد اشتُهرت بعلبك بالدبس، واشتُهرت منطقة داريَّا (جنوب شرق دمشق) بالعنب والزبيب.

وتحتوي بعض المستوطنات في واحات الجزيرة العربية، وكذلك بعض القرى على طول الأنهار في العراق ومصر؛ على مساحات شاسعة من بساتين النخيل. كما تُزرع في هذه المنطقة مجموعة واسعة من محصولات الفواكه والخضراوات المحلية، جنباً إلى جنب مع مجموعات أخرى من المحصولات الغذائية؛ مثل الموز والحمضيَّات وقصب السكر والباذنجان والبطيخ وأشجار المانجو، التي دخلت منطقة الشرق الأوسط من الهند وإفريقية في العصور القديمة المتأخرة أو خلال الفترة الإسلامية المبكرة.

ومن الصعب التأكد من كيفية انتشار هذه الزراعة بالضبط غرباً عبر البحر المتوسط إلى إسبانيا؛ فهناك قصص كثيرة عن الحكام الذين شجَّعوا زراعة النباتات والأشجار الغريبة في حدائق القصور وبساتينها. ومن هؤلاء عبد الرحمن الأول (الداخل؛ حكم من 756 - 788م؛ وهو أحد الأمويين القلائل الذين نجوا من الثورة العباسية)، وكان قصره في الأندلس يحتوي على أشجار من جميع أنحاء العالم بما في ذلك أشجار النخيل وأشجار الرمان، وقد جُلبت إلى الأندلس بوساطة الرجال الذين أرسلهم إلى الشام بغية جلب جميع أنواع البذور والنباتات التي كانت تنمو هناك.

ويُقال إن الخليفة العباسي المأمون (حكم من 813 - 833م) جلب أشجار البرتقال من شمال شرق بلاد فارس إلى بلدة الريِّ بالقرب من مدينة طهران الحديثة. وبعد قرن

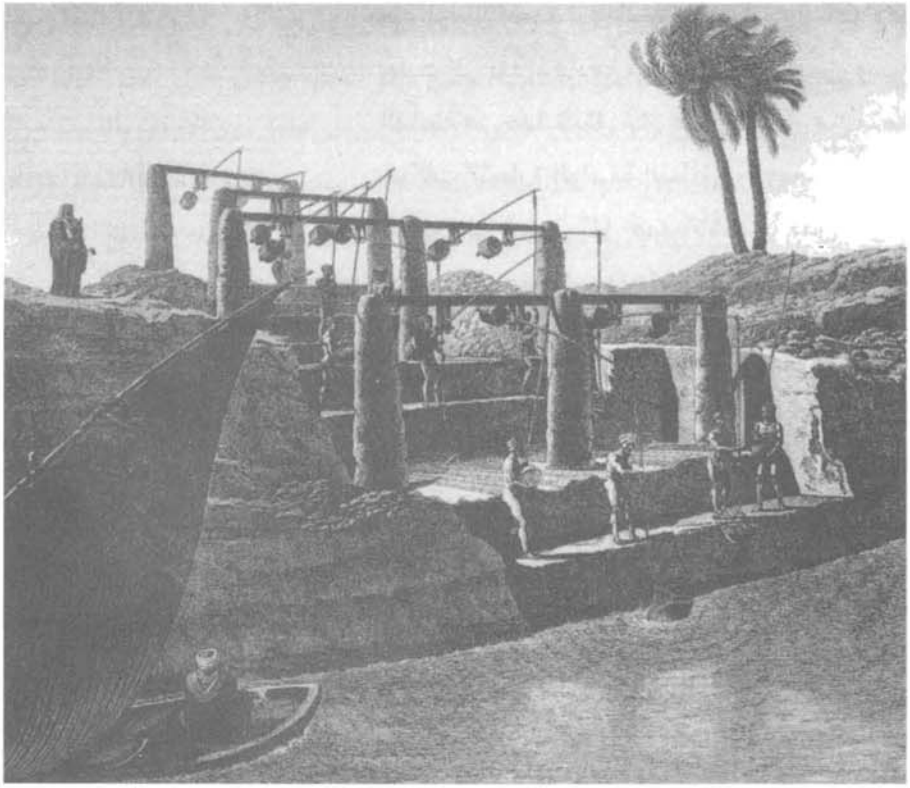
من الزمان أصبح لدى الخليفة العباسي القاهر (حكم من 932 ـ 934م) أشجار برتقال جُلِبت إلى بغداد قادمةً من الهند عبر اليمن. وسواءً كان الحكام هم الجهات الرئيسية الفاعلة في عملية نقل مثل هذه الأشجار من منطقة إلى أخرى أم لا؛ فمن الواضح أن شبكات التجارة الواسعة النطاق برّاً وبحراً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى عملت على تسهيل نقل هذه الأشجار. ومن المرجَّح أن كثيراً من المزروعات قد بدأت زراعتُها في مناطق جديدة لمجرد أن تاجراً أو باحثاً مسافراً قد تذوَّق طعمها في أسفاره وأحضر معه بعض هذه النباتات أو البذور إلى وطنه[1].

إن تقنيات الري ونظمه المتطوِّرة والمتنوِّعة كانت ضروريَّة لازدهار مدن العالم الإسلامي ودوله في العصور الوسطى؛ فهي التي جعلتْ من الممكن زراعة محصولات مثل قصب السكر، والموز، والمانجا، والأرز، والقطن. وهذه المحصولات وغيرها نشأت في المناخ المداري أو شبه الاستوائي الذي يتطلَّب شبكات ريٍّ كثيفة، وخصوصاً خلال أشهر الصيف، وذلك لسبب بسيط هو أنه في كثير من أنحاء المنطقة (كما هي الحال في جنوب كاليفورنيا وجنوب غرب أمريكا) يهطل المطر خلال أشهر الشتاء فقط؛ ولهذا فإن إنشاء تقنيات الري وصيانتها يُعَدُّ من بنود الإنفاق الرئيسية في الدولة.

ولقد بُنيت السدود لاحتواء مياه الأمطار في المناطق المنخفضة، أو لتحويل مجاري الأنهار وجداول المياه. كما حُفرت الخنادق والقنوات لتجري فيها مياه الأمطار إلى الخزانات الموجودة فوق سطح الأرض، وكذلك إلى خزانات المياه تحت الأرض. وبعض هذه القنوات مصنوع من الطوب والحجارة، وبعضها الآخر مُشيَّد بتقنية عالية، في حين أن بعضها الثالث يشتمل على الأنابيب المصنوعة من الفخار أو الرصاص. على أن المياه الجوفية تُستخرج بحفر الآبار وإنشاء الينابيع الجديدة، وفي بعض الأمكنة (ولاسيما في أجزاء من إيران وأفغانستان) تُستخرج المياه عن طريق نحت الأنفاق لعدد من الأميال عبر الصخور في الأرض. كل هذه الأساليب تعتمد على الجاذبيَّة في تحريك المياه من المناطق المرتفعة إلى المناطق المنخفضة.

وعلى الرغم من أن نقل المياه عن طريق الجاذبية الطبيعية لها لا يتطلب إلا قليلاً من العمالة البشرية خارج موقع البناء الأولي؛ إلا أن رفع المياه إلى مناطق مرتفعة يتطلب ـ عموماً ـ مزيداً من العمالة وجهوداً مكثَّفة بالمقارنة مع عمليات الصيانة الرتيبة للخندق أو القناة أو الصهريج. إن رفع المياه من بئر باستخدام دلو مربوط في نهاية حبل يُعَدُّ عملاً شاقاً. ولقد استُخدمت أشكال مختلفة من الدلاء والحبال منذ

(1) أندرو واطسون، الابتكار الزراعي في بدايات العالم الإسلامي: انتشار المحصولات والتقنيات الزراعية في الفترة من 700-1100م (Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100)، (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1983م)، ص ص87-90.



الشادوف (الساقية) المصدر: وصف مصر، مجلد22، باريس، 1809-1929م

العصور القديمة؛ وكان شدُّ الحبل من خلال بكرة يجعل المهمَّة أسهل بكثير، وكذلك ربط الدلو بعمود به ثقل على الطرف الآخِر لإحداث نوع من التوازن، وهذه الأداة كانت تُسمَّى «الشادوف». إن الصورة التي أُخذت من الحملة النابليونية العلمية في أوائل القرن التاسع عشر تُصوِّر الشواديف وهي تُستخدم لرفع المياه لمسافة تُراوح بين 18 و 20 قدماً تقريباً من النيل عندما كانت مياهه تنحسر[1].

إن لولب ـ أو حلزون ـ أرخميدس الذي اخترعه العالم أرخميدس (287-212ق. م) بنفسه كان يُستخدم منذ القدم أيضاً. ويتكون لولب أرخَميدس من مسمار لولبي يُوضع داخل أسطوانة، وتُوضع النهاية السفلى في المياه، وحينما يدور اللولب ترتفع المياه إلى أعلى[2]. وهناك وسيلة أخرى مُهمَّة لرفع المياه تُسمَّى «الساقية»، والتي تتميَّز بأنها تُوفِّر العمالة نظراً إلى كونها تدور من خلال قوَّة الدفع المستَمَدَّة من تيار النهر الذي بُنيت عليه. وتجدر الإشارة إلى أنَّ أيّاً من هذه التقنيات لم يكن أمراً جديداً تماماً، ولكن من المؤكد أنها تطورت على يد علماء المياه في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

(1) المرجع نفسه، ص ص103-111.

(2) أرخميدس (287-212 قبل الميلاد): وُلد في سيراكيوز، كان مخترعاً وعالماً في الرياضيات، وكان من أصل يوناني. انظر: ريفيل نيتز (Reviel Netz)، أعمال أرخميدس: مترجَمة إلى الانكليزية (The Works of Archimedes: Translated into English) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2004م).

وكما نرى من خلال قوائم المقدسي فإنَّ تنوُّع الفواكه والخضراوات والحبوب واللحوم المتاحة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يُعَدُّ أمراً مُدهشاً حقّاً، فقد كانت الأسواق في جميع أنحاء العالم الإسلامي مليئة بالفواكه والخضراوات واللحوم والأسماك المحلية، وكذلك الأطعمة المحفوظة المجلوبة من الخارج. وكان بعض هذه الأطعمة يُحفظ عن طريق التبريد، أو عن طريق التجفيف. ومع ذلك فالأسلوب الأكثر شيوعاً لحفظ الطعام هو تخليله في الخلّ والملح مع مجموعة من التوابل، بما في ذلك العسل والسكر وعصير الليمون وزيت الزيتون والخردل والمكسَّرات، وجميع أنواع البهارات والأعشاب. وإذا علمنا أنَّ أي نوع من اللحوم يمكن أن تُصنع منه النقانق؛ إلا أن النقانق المصنوعة من لحم الضأن والسميد كانت هي المفضَّلة. ويُقال إن محمداً كان يُحبُّ الحليب بشكل خاص، ولكن نظراً إلى صعوبات حفظ الحليب الطازج آنذاك فقد كان يجري تحويله إلى تشكيلة كبيرة من الجبن الطريّ والجاف.

وتقوم النساء في الريف عموماً بطحن الدقيق، أما في المدن فهناك مطاحن تقوم بطحن الدقيق بغرض البيع. ويُلاحَظ في بعض عقود الزواج في المناطق الحضرية ـ التي لا تزال باقية حتى الآن ـ أنَّها تنصُّ على أن العروس تُعفى من طحن الدقيق (وفي هذه الحالة عادةً ما تكون من عائلة ثرية). ونظراً إلى أنَّ الأثرياء فقط يمكنهم تحمُّل نفقات بناء فرن داخل مساكنهم؛ فإن البقية ينقلون الأطعمة المجهَّزة في المنزل إلى المخابز المحلية لخَبزها. بالإضافة إلى ذلك هناك المتاجر التي تبيع الخبز والمعجَّنات والحلوى، فضلاً عن المطاعم التي يمكن للمرء شراء جميع أنواع المأكولات والوجبات الجاهزة منها.

جديرٌ بالذكر أن القوانين الغذائية الإسلامية تحظر عدداً قليلاً من أصناف الطعام، كالدم ولحوم الحيوانات المذبوحة بشكل غير صحيح، والميتة ولحم الخنزير، والحيوانات التي تُذبح قرابين للآلهة الوثنية. وهناك بعض أوجه التشابه بين هذه القوانين الغذائية الإسلامية ونظيرتها اليهودية؛ إلا أن القوانين الغذائية الإسلامية عادةً ما تكون أقلَّ تقييداً من نظيرتها اليهودية (معظم التقاليد المسيحية تجاهل القوانين الغذائية اليهودية في مجملها). وفي الغالب فإن كل الأطعمة الجائز تناولها لدى اليهود ـ عدا «الكوشير» ـ تُعَدُّ جائزةً (حلالاً) لدى المسلمين. والاستثناء الرئيسي لهذه القاعدة النبيذ الذي هو حلال وضروري للطقوس والشعائر اليهودية، ولكنه محظور في القرآن.

ومع ذلك فكثير من الأمور التي تُعدُّ حلالاً للمسلمين ليست حلالاً لليهود. وعلى سبيل المثال؛ كل المأكولات البحرية حلال للمسلمين، ولكن لا يحلُّ لليهود سوى الأسماك ذات الزعانف والحراشف، وعليه فإن المحار وسرطان البحر والجمبري وما شابه ذلك من الأطعمة البحرية مُحرَّمة على اليهود. بالإضافة إلى ذلك يُقال إن

بعض أطباق اللحم المقدَّمة مع بعض الحليب أو اللبن كانت من الأطعمة المفضَّلة لدى محمد، ولهذا يجوز للمسلم أن يأكلها. ولكن قواعد الحلال و الحرام اليهودية تنصُّ على أن اللحوم لا يجوز أن تُطبَخ أو تُؤكل مع أيٍّ منتج من منتجات الحليب، وهناك مثال واضح على طبقٍ من اللحوم ليس حلالاً لليهود وهو طبق «تشيز برجر» الأمريكي المنتشر في كل مكان.

إن لوائح النظام الغذائي تُعَدُّ أكثر تقييداً بالنسبة إلى الحُجَّاج والمعتمرين في مكة أيضاً، وذلك من أجل البقاء في حالة من الطهارة خلال موسم الحج؛ لذا يجب على الحجاج الامتناع عن صيد الحيوانات البرية أو تحريض الآخرين على اصطيادها (على الرغم من أن المأكولات البحرية جائزة)، وبطبيعة الحال لا بد من الامتناع عن تلك الأطعمة والمشروبات المحرَّمة بصفة دائمة. وتجدر الإشارة إلى أنه في حين أن القرآن يمنع على وجه التحديد الأطعمة والمشروبات المذكورة أعلاه؛ إلا أن الجانب العملي في معظم مدارس الشريعة الإسلامية يُدرك وجود ظروف طارئة قد يضطر فيها المرء بصورة لا إرادية أو حتى بالقوة أن يأكل أو يشرب المحرَّمات.

وعلى الرغم من أن العلماء عموماً يؤكدون دوماً على الحظر القرآني للنبيذ وجميع المشروبات الكحولية؛ إلا أنه من الواضح أن هناك طائفة من المشروبات التي تشبه النبيذ (البيرة) وغيرها من مشروبات الفواكه المخمَّرة بصورة طفيفة كانت موجودة في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وعلى هذا النحو فهناك قدر كبير من الكتابات واجتهادات العلماء لتحديد أنواع المشروبات التي هي في الواقع «غير كحولية» (مخمَّرة بدرجة طفيفة)، أو يكون مسموحاً بها وإن كانت «كحولية» (مسكرات حقيقية) لظروف معينة، ولكنها ممنوعة أو محرمة.

وكما هو معلوم بالضرورة فإنَّ الماء شراب ضروري، إلا أن جودة المياه تتحدَّد في كثير من الأحيان وفقاً لمدى استعداد الشخص أو قدرته على الدفع لبائع الماء الذي كان يحمل المياه في وعاء على ظهره لبيعها في السوق. وكان الأثرياء يقومون بشراء الثلج من بائعي الثلج الذين كانوا يجلبونه من مناطق بعيدة ويحفظونه في المخازن. وكانت عصائر الفاكهة الممزوجة بالماء شائعة جدّاً، بما في ذلك المشروبات المصنوعة من الليمون والبرتقال والتفاح والتمر الهندي والبلح والعنب والرمَّان.

وهناك أنواع مختلفة من القهوة في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي الحديث، مثل البُن العربي غير المحمَّص، وهو من المشروبات المفضَّلة في المقاهي الأمريكية. لم تدخل القهوة إلى العالم الإسلامي إلا عن طريق اليمن وشرق إفريقية في القرن الخامس عشر؛ فهناك كثير من الأساطير حول أول مَن جَلَبَ حُبوب البُن إلى اليمن، والتي كان معظمها يدور حول واحد أو أكثر من الصوفية، الذين أثنوا على هذا الشراب بوصفه مُنشِّطاً ضدَّ النوم، ويُعَدُّ مفيداً ومساعداً في أداء الشعائر التعبُّدية

الصوفية. وكان الشاي أيضاً منتشراً في كل مكان في العالم الإسلامي الحديث، وكان يُجلَب من الهند حتى وقت قريب، وغالباً بوساطة بعض التجار الأوروبيين. وعلى سبيل المثال: أوَّل من جلب الشاي إلى المغرب تاجر فرنسي لديه تعاملات تجارية في شرق آسيا، وكان ذلك نحو عام 1700م[1].

ومع أن الدين الإسلامي كانت له أصوله في واحات غرب الجزيرة العربية؛ فقد بدأت تظهر وتزدهر فعلاً ما أسماه المؤرخون الحضارة الإسلامية في مدن العالم الإسلامي في العصور الوسطى، بغضّ النظر عن المكانة السياسية للحكام. وكانت دمشق عاصمة الخلافة الأموية لأقل من قرن (من 661 ـ 750م)، ومع ذلك فقد واصلت سورية (الشام) القيام بدورها بوصفها مركزاً مهمّاً للتجارة والمنح الدراسية والمقدَّسات الإسلامية والمسيحية واليهودية بعد فترة طويلة من الثورة العباسية. ولقد مرَّت بغداد أيضاً بأوقات صعبة بعد أن كانت في أوج تألُّقها في القرنين السابع والثامن الميلاديين، ومع ذلك بقيت بغداد والعراق مقرّاً للخلافة العباسية والوحدة السنية الوطنية (على الرغم من أنها كانت رمزية) حتى قدوم غزوات المغول في عام 1258م. وقد أصبحت مصر وعاصمتها الجديدة القاهرة من أثرى وأهم المراكز العالمية للتجارة الدولية والثقافة في عالم البحر الأبيض المتوسط وجنوب غرب آسيا والمحيط الهندي، وذلك في عصر الخلفاء الفاطميين (من 969 ـ 1171م). كما واصلت القاهرة ومصر الازدهار في ظل الخلفاء الأيوبيين (1171 ـ 1250م)، وخلفاء العصر المملوكي (1250 ـ 1517م). إن روعة القاهرة المتواصلة ألهمت مؤرخ القرن الرابع عشر ابن خلدون (1332 ـ 1406م) أن يُشير إليها بوصفها «أم الدنيا».

وكما تُوضِّح روايات المقدسي وناصر خسرو وابن جبير وغيرهم؛ فإن المدن والبلدان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمناطقها الزراعية النائية، وقد أنتجت نُظُم الري المتطوِّرة وفرةً زراعية امتدَّت إلى المدن الحيويَّة. كما كانت طرق القوافل والممرَّات الملاحيَّة (تدعمها شبكات من الخانات والنُّزُل أو الفنادق الصغيرة) بمنزلة شرايين التبادل الاقتصادي والفكري في جميع أنحاء العالم الإسلامي وخارجه.

وأخيراً؛ تجدر الإشارة إلى أن اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الكتاب كانوا يتعلَّمون في هذه المدن وغيرها من المدن المماثلة كيفية الإدارة والنجاح، وحتى الازدهار، بوصفهم جهات اقتصادية وفكرية وعلمية ـ وأحياناً سياسية ـ مُهمَّة وفاعلة في عالم يذكِّرهم دائماً بوضعهم الأدنى، على الرغم من أنهم كانوا يحظون بالحماية لكونهم من الذمِّيِّين.

---

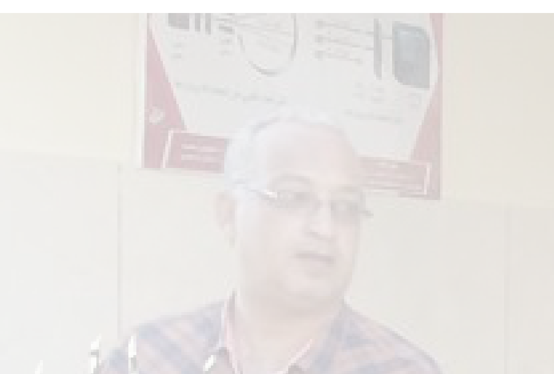
(1) انظر: رالف هاتوكس (Ralph Hattox)، القهوة والمقاهي: أصول أحد المشروبات الاجتماعية في الشرق الأدنى في العصور الوسطى (Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East) (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1985م).

الفصل الخامس



الشعائر والعبادات





وَرَدَ: عن أبي عبدالرحمن؛ عبدالله بن عمر بن الخطاب قال: سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمَّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»[1].

وكثيراً ما وصف العلماء المسلمون الشعائر الأساسية في الإسلام بمصطلحات معمارية ـ كما يُشير الحديث ـ فأشاروا إليها بالأركان الخمسة (بالأعمدة الخمسة)، وهي الدعائم التي تُحدِّد خضوع المرء لله. وعلى هذا فإنَّ صرح الإسلام بُني على خمسة أعمدة هي: نطق الشهادتين، وشعائر الصلاة، والزكاة، والصوم خلال ساعات النهار في رمضان (وهو الشهر التاسع في التقويم الإسلامي)، والحج إلى مكة خلال الشهر الثاني عشر في التقويم الإسلامي.

إن فكرة أن دين الإسلام يتألف من خمسة أعمدة ـ وقد أضاف بعض العلماء الجهاد عموداً سادساً ـ قد طوَّرها العلماء والفقهاء وحقَّقوها بعد موت محمَّد بعقود[2]. وهذه الأعمدة الخمسة تعمل كالآلات التي يصدر عنها إيقاع الحياة اليومية وتناسقها في المجتمعات الإسلامية كلها على مدى قرون[3].

إن تحديد زمن دقيق بدأت فيه هذه الأركان الخمسة تُؤدَّى بالصورة التي عرفناها وعرفها العلماء المسلمون في العصور الوسطى هو أمرٌ محلُّ نقاش وحدس، شأنه شأن معظم الشؤون التي تتعلَّق بالقرون الإسلامية الأولى. ومن الواضح أن كل ركن قد تطوَّر بمفرده بطريقة خاصة وله تاريخه الخاص. ومن الجليِّ أيضاً أنَّ المصادر تُمكِّننا من الحديث الموثوق عن الشعائر الإسلامية عندما نصل إلى القرن الإسلامي الثالث. وعندما نُحوِّل انتباهنا إلى كل ركن بمفرده سيكون بإمكاننا أن نتحدَّث عن كيفية تطوُّر كل ركن في المدة الأولى، لكن جُلَّ انتباهنا سيكون مُكرَّساً

---

(1) عز الدين إبراهيم ودينس جونسون دايفس (Denys Johnson-Davies)، ترجمة: **الأربعين حديثاً النووية**، (دمشق: دار طباعة القرآن الكريم، 1976م)، ص34.

(2) لعلَّ المقصود مزيدٌ من العناية بشرح الحديث وإيضاح تفصيلاته وأبعاده. (المترجم).

(3) طُبعت عشرات الكتب التمهيدية عن الإسلام باللغة الإنجليزية خلال سنوات، وقد دُوِّنتُ بعضاً من أفضلها في قسم الشعائر والعبادة في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى». ولوصف مفصَّل حول أداء الشعائر الإسلامية في مصر في بداية القرن التاسع عشر انظر: إدوارد و. لاين (Edward W. Lane)، «الدين والقوانين» في: **مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم في العصر الحديث**، طبعة 1860 النهائية (An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: The Definitive 1860 Edition)، (القاهرة: مطبعة الجامعة الأمريكية، 2002م)، ص ص64-110.

لكيفيَّة ممارسة هذه الشعائر في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ولا سيما بعد عام 800م أو بحدود هذه الحقبة.

وكما هي الحال في أيِّ تقليد ديني تُوجد مساحة واسعة من الممارسات والشعائر الدينية في الإسلام بعيداً عن العناصر الجوهرية التي يشترك فيها المسلمون كلهم؛ لذلك سيدرس هذا الفصل حجَّ الشيعة في العراق، وحجَّ غيرهم أيضاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ولاسيما في الأقاليم المقدَّسة في سورية وفلسطين.

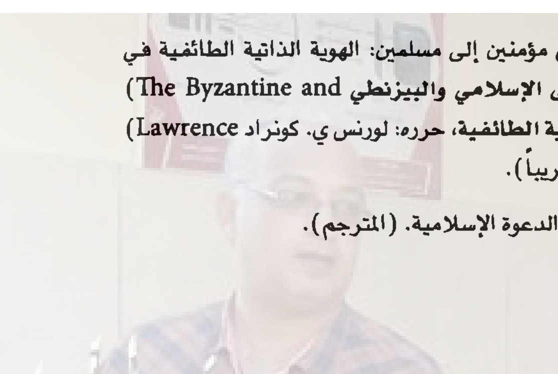
الشهادة (قول الإيمان):

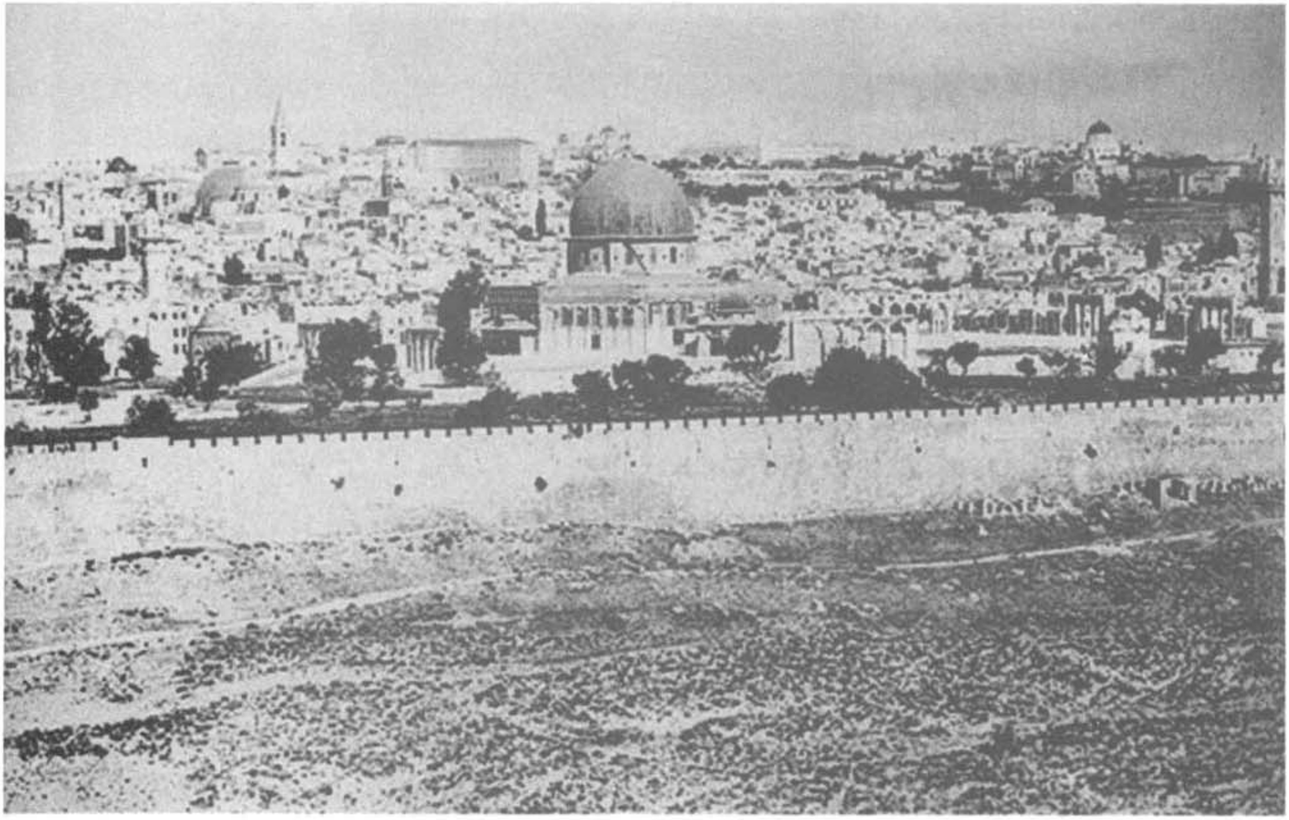
إن أوَّل ركن من الأركان الخمسة هو نطق الشهادة أو التصريح بالإيمان، وهو مقولة بسيطة تتكون من جزءين، وتُعَدُّ جوهر الإيمان الإسلامي والشعائر والعبادات الإسلامية بأكملها، وتُصَرِّح هذه المقولة بأنه لا إله إلا الله وأن محمَّداً رسول الله. وقد وردت كلتا الجملتين في القرآن، لكن لم تكونا جنباً إلى جنب كما هما في صيغة الشهادة، ولا يعاملهما القرآن على أنهما العبارة التي تُعرِّفُ المرءَ المسلم. ويرى فرد م. دونر (Fred M. Donner) أن الأمر الأكثر أهمية ـ على الأقل في السنوات الأولى من مسيرة محمَّد في المدينة ـ هو الإيمان بإله واحد وباليوم الآخر[1]. وبدأت نُسَخ من هذه العبارات تظهر على العملات النقدية في أواخر القرن السابع؛ ولأننا لا نجد صيغة الشهادة نفسها على العملات القديمة فيبدو أن الشهادة لم تكن بصورة رسمية عبارةً تدلُّ على شعيرة الإيمان حتى نهاية القرن الإسلامي الأول[2].

كما تُقدِّم النقوش على قبة الصخرة في القدس (التي بُنيت عام 692م) أمثلة أخرى مُبكِّرة عن المشاعر المرتبطة بالشهادة، على الرغم من أنها ـ مرةً أخرى ـ ليست صيغة الشهادة الخاصة نفسها. وفي أحد النقوش عبارة تُعادي التثليث صراحةً وتناقض المسيحية البيزنطية تقول: «لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، محمَّد رسول الله»، وتقول أخرى: «محمَّد عبد الله ورسوله الذي أرسله بالهدى ودين الحق...»، وهذه العبارة الأخيرة هي العبارة نفسها التي نُقشت على العملات النقدية في العصر الأموي بعد حكم عبد الملك (الذي حكم بين عامَي 685 ـ 705م)، وهو الخليفة الأموي الذي بنى قبة الصخرة.

(1) انظر: فرد م. دونر (Fred M. Donner)، «من مؤمنين إلى مسلمين: الهوية الذاتية الطائفية في المجتمع الإسلامي الأول» في: بداية الشرق الأدنى الإسلامي والبيزنطي (The Byzantine and Early Islamic Near East)، مج 4، أنماط الهوية الطائفية، حرره: لورنس ي. كونراد (Lawrence I. Conrad)، (برنستون: مطبعة داروين، سيُطبع قريباً).

(2) الواقع أن هاتين العبارتين متلازمتان نصِّياً منذ بدء الدعوة الإسلامية. (المترجم).





قبة الصخرة المشرفة كما تبدو من جبل الزيتون عام 1870. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

وليس من الواضح بالضبط الوقت الذي صار للشهادة فيه صيغة معروفة مُحدَّدة يردِّدها المسلمون، لكن ليس هذا بالأمر المهم بالنسبة إلى أهداف بحثنا هنا. وعلى الرغم من أن صيغة التعبير الدقيقة للشهادة غير موجودة على العملات النقديَّة الإسلامية الأولى، ولا على آثار عمارة العهد الإسلامي الأول؛ إلا أنه من الواضح أنَّ المشاعر المرتبطة بشهادة أنه لا إله إلا الله وأن محمَّداً رسوله كانت تُعَدُّ جزءاً من القرآن والعقيدة الإسلامية منذ البداية. وتُعَدُّ الشهادة الركن الأبسط من الأركان الثلاثة من حيث التنفيذ بسبب أنها موجَزة. ويمكن القول إنها الركن الأكثر أهمية؛ لأنك عندما تنطق بالشهادة علناً بنيَّة صادقة أمام شهود مسلمين فهذا يعني أنك قَبِلْتَ الالتزام بتنفيذ الأركان الأربعة الباقية أيضاً. والشهادة أيضاً هي النبع الذي تصدر عنه الأسس الأربعة الأخرى؛ أي أنه من دون الإيمان بإله واحد وبمحمَّد رسولاً لله فلن يكون للأركان الأربعة الأخرى أي معنًى. وبينما يحتاج المرء الآن إلى قول الشهادة مرَّة واحدة في حياته ليكون مسلماً، فالمسلمون الورعون يردِّدون عمليّاً الشهادة خلال النهار وفي المناسبات كلِّها مرَّاتٍ كثيرة.

إن الشهادة جزء أساسي ـ قطعاً ـ في كلٍّ من الصلوات اليومية الخمس، وتُستَخدَم أيضاً بصورة مختصرة (لا إله إلا الله) لطلب بركة الله وعونه وحمايته وما

إلى ذلك خلال النهار في أيِّ ظرف وفي الشؤون كلها. وجرت العادة أن يهمس الأب بالشهادة في أذن ولده الذي وُلد حديثاً، كما يُعلِّم أولاده كيف يتلون الشهادة عندما يستطيعون النطق، علماً بأنه من غير المتوقَّع من الطفل الوليد أو الولد الصغير أن يفهم معاني الكلمات في سنوات مبكرة كهذه.

الصلاة:

من المؤكَّد أن الشهادة هي أكثر الأركان الخمسة أهمية، ولكن الصلاة تُعَدُّ عمليّاً ـ وهي التي تُؤدَّى خمس مرات في اليوم ـ رمزاً كليّاً للشعائر الإسلامية والصلاح الديني، وما الآية (104) من السورة (4) [النساء] إلا دليل واحد من كثير من الأدلة والتوجيهات التي يُؤْمَرُ بها المخلصون من المسلمين بأداء الصلاة: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[1] (سورة النساء، الآية 103).

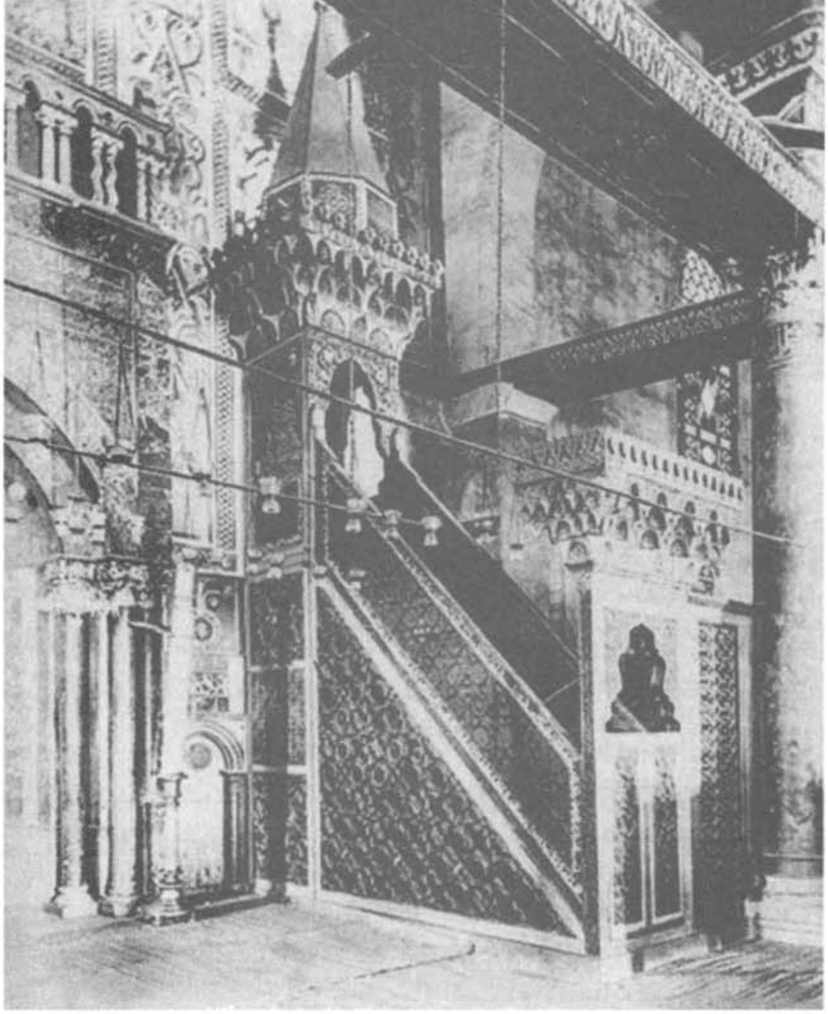
وتقدم الآية (14) من السورة (11) [هود] إرشاداً عامّاً[2] حول الوقت الذي يُؤدِّي فيه المرء الصلاة وكم مرَّة يؤديها: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ (سورة هود، الآية 114). وليس في القرآن تعليمات حول كيفية أداء الصلاة خمس مرات في اليوم وليس ثلاثاً، أو عن ساعات النهار المحدَّدة التي تجب الصلاة فيها، أو عن الوضوء الضروري ليصبح الشخص نظيفاً (الطهارة) فتصلح صلاته، أو عن الكلمات التي يجب قولها في الصلوات، أو عن السجدات التي يجب تأديتها، بل إن هذه الأمور عُرفت وبتفصيلات كثيرة من إجمالي ما جُمع من سيرة محمَّد وتعاليمه.

وعلى سبيل المثال: تُعَدُّ رحلة محمَّد في الليل من أشهر المشاهد في هذه السِّيَر، عندما أُسرِي به من مكة إلى القدس على حصان مُجَنَّح يُدعى البُراق، وهناك في القدس عُرِج به إلى السماء السابعة، وهناك أخبره الله أن على أمته أن تُؤدِّي خمسين صلاة في اليوم. ويصف محمَّد رحلة العودة فيقول ـ بحسب ما يرويه ابن إسحق ـ:

> **فلمَّا مررتُ بموسى بن عمران ـ ونِعْم الصاحب كان لكم ـ سألني: كم فُرض عليك من الصلاة؟ فقلت: خمسين صلاة كل يوم. فقال: إن الصلاة ثقيلة، وإن أمتك ضعيفة، فارجع إلى ربك فاسأله أن يُخفِّف**

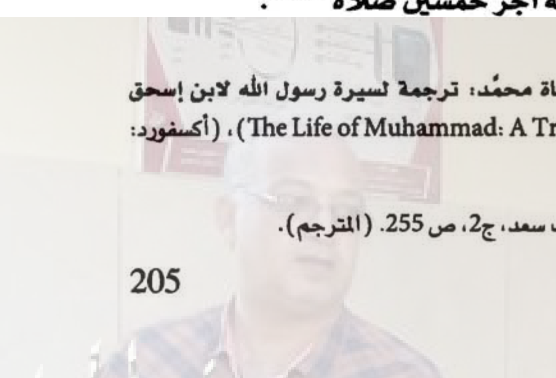
(1)مع العلم أن رقم الآية هو 103 وليس 104 كما ذكر المؤلف، وهي من سورة النساء، والآية الكريمة في صورتها الكاملة هي على النحو الآتي: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ (103). (المترجم).

(2)رقم الآية هو (114) وليس (14) كما ذكر المؤلف، ولعله خطأ طباعي، وتمام الآية: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ (114)، وهي من سورة هود ورقمها 11. (المترجم).



محـــراب المسـجد الأقـصــى بالقدس ومنبره عام 1870م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

عنك وعن أمتك. فرجعت فسألت ربي أن يُخفّف عني وعن أمتي، فوضع عنّي عشراً. ثم انصرفت فمررت على موسى فقال لي مثل ذلك، فرجعت فسألت ربي أن يُخفّف عني وعن أمتي، فوضع عني عشراً. ثم انصرفت فمررت على موسى فقال لي مثل ذلك، فرجعت فسألت ربي، فوضع عني عشراً. ثم لم يزل يقول لي مثل ذلك؛ كلّما رجعت إليه قال: فارجع فاسأل ربك، حتى انتهيت إلى أن وضع ذلك عني، إلا خمس صلوات في كل يوم وليلة. ثم رجعت إلى موسى فقال لي مثل ذلك، فقلت: قد راجعت ربي وسألته حتى استحييت منه، فما أنا بفاعل؟ فمن أدّاهنّ منكم إيماناً بهن واحتساباً لهنّ، كان له أجر خمسين صلاة [1] [2].



(1) ألفــرد غيُّوم (Alfred Guillaume)، ترجمة: حياة محمّد: ترجمة لسيرة رسول الله لابن إسحق (The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah)، (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م)، ص 186-187.

(2) مأخوذ من: سيرة ابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ج2، ص 255. (المترجم).

إن رواية ابن إسحق لمفاوضات محمَّد مع الله بتقليل عدد الصلوات من خمسين إلى خمس صلوات؛ تُذكِّر بحوار إبراهيم مع الله حول تقليل عدد الرجال الصالحين الذين يحتاج إليهم لإنقاذ سدوم من خمسين رجلاً إلى عشرة رجال (سفر التكوين 18: 22 ـ 30). ومن المهم في الأمر أن ابن إسحق يُقدِّم رواية قويَّة يُفسِّر فيها لماذا على المخلص في دينه أن يُؤدِّي الصلوات خمس مرات في اليوم[1].

وفي مكان آخر ـ فيما كُتب في السيرة ـ سنعرف في أيِّ الأوقات من النهار يجب تأدية هذه الصلوات، ونعرف كيفية الوضوء والركوع والسجود، والكلمات المطلوبة في الصلاة.

ووجَّه محمَّد أتباعه أن يصلُّوا باتِّجاه الشام قبل الهجرة إلى المدينة، وهو ما كان يُفهَم على أنه باتجاه القدس، واستمر في هذا بعد وصوله إلى المدينة أيضاً. ولم يصل إلينا إلا قليل من المعلومات حول علاقات محمَّد المحدَّدة بيهود المدينة خلال المدة الأولى، لكن ـ بحسب ما يروي ابن إسحق ـ عندما تلقَّى محمَّد الوحي بتغيير قِبلة الصلاة إلى اتجاه مكة (في بداية الشهر السابع عشر بعد وصول محمَّد إلى المدينة في فبراير عام 624م) سأله عدد من يهود المدينة المهمِّين عن السبب وراء ذلك، وأخبروه بأنه إذا غيَّرها إلى القدس ثانيةً فإنهم سيتبعونه. ويتابع ابن إسحق فيقول: إنهم فعلوا ذلك فقط «كي يُبعدوه عن دينه»[2]. كما يصف الحديثُ اللاحقُ القبائلَ اليهودية الرئيسية الثلاث في المدينة بالخيانة والغدر. وهذا ما أدَّى إلى طرد بني قينقاع في عام 624م، وبني النضير في عام 625م، وإبادة رجال بني قريظة واستعباد النساء والأطفال منهم في عام 627م[3]. ويمكن التدليل على أهمية تحديد القِبلة باتجاه مكة من خلال وجود محراب في كل مسجد، وعادةً يأخذ هذا المحراب شكل التجويف في الجدار ليدلَّ على اتجاه القِبلة إلى مكة، وبالقرب من المحراب يُوجد منبر أو مكان مرتفع حيث تُلقى الخطبة منه.

ويبدأ اليوم ـ بحسب الشريعة ـ مع غروب الشمس؛ لذلك فإنَّ أول وقت للصلاة عمليّاً هو وقت صلاة المساء (المغرب)، الذي تتبعه صلوات الليل [العشاء] والصباح

---

(1) يرى بعض العلماء أن الرقم خمسة اختير كي يميز مجتمع المسلمين الجديد عن اليهود الذين يُصلُّون ثلاث مرات، وعن الرهبان المسيحيين السريان الذين يصلون سبع مرات. انظر بصورة خاصة في: س.د. غويتن (S.D. Goitein): الصلاة في الإسلام، في كتابه: **دراسة في التاريخ الإسلامي والمؤسسات الإسلامية** (Studies in Islamic History and Institutions)، (ليدن: بريل، 1966م)، ص ص84-85.

(2) غيُّوم، حياة محمَّد، ص ص 258– 259.

(3) انظر: ص ص105–108 من هذا الكتاب لقراءة مصير القبائل اليهودية الثلاث.

[الفجر] والظهر وما بعد الظهر [العصر][1]. ولكن في اعتقاد كثير من المسلمين ـ إن لم يكن جميعهم ـ تُعَدُّ صلاة الصباح [الفجر] الصلاة الأولى في اليوم. ويجب تأدية كلِّ الصلوات ـ إن أمكن ـ خلال فترات معيَّنة يُحدِّدها موضع الشمس، وليس الوقت في الساعة. وهكذا يمكن تأدية صلاة المساء [المغرب] في أي وقت بعد غروب الشمس وقبل اختفاء آخر ضوء في الأفق. وصلاة الليل [العشاء] في أيِّ وقت بين نهاية وقت صلاة المساء [المغرب] وبداية وقت صلاة الصباح [الفجر]، التي تبدأ مع طلوع الفجر وتنتهي بشروق الشمس. وصلاة الظهر تبدأ عندما تكون الشمس في منتصف السماء إلى وقت الظهيرة[2]. وصلاة ما بعد الظهر [العصر] تبدأ عندما يكون طول ظل الشيء أطول قليلاً من طوله[3].

وتُعَدُّ الصلاة ممكنة خلال الإطار الزمني المحدَّد، لكن من الأفضل أن تُؤدَّى الصلاة مباشرةً بعد النداء إلى الصلاة (الأذان). ويُدعى الشخص الذي ينادي إلى الصلاة بالمؤذِّن (بالعربية تدلُّ على من يُعلن الأذان). ولا بد من ذكر ملاحظة هنا هي أنه إذا لم يتمكَّن المرء من تأدية صلاة معينة في وقتها المحدَّد فيمكنه أن يُؤدِّيها لاحقاً في النهار، ما دام يُؤدِّي الصلوات الخمس قبل صلاة الليل وقبل النوم (وهو رأيٌ يرى أن صلاة الصباح [الفجر] الصلاة الأولى في اليوم). وفي الحقيقة؛ من الشائع بين الذين يجدون صعوبة كبيرة في التوقُّف عن العمل للوضوء والصلاة ـ مثل العمال في النهار أو المزارعين أو غيرهم ـ أن يؤجِّلوا صلاتَي الظهر وما بعد الظهر [العصر] حتى بعد صلاة المساء [المغرب]، وتؤدَّى صلاة الليل [العشاء] قبل الذهاب إلى النوم[4].

ويمكن تأدية الصلوات الخمس اليومية في عزلة في بيت المرء، وهو الأداء الشائع بين النساء، على الرغم من زيادة الأجر إن أدَّى المرء الصلاة مع الآخرين في المسجد، ولا سيما في يوم الجمعة. وتعني كلمة (المسجد) في العربية مكان السجود، وكانت وظيفته مثل وظيفة الكنيس أو الكنيسة في العالم القديم؛ أي أنه كان مكان

---

(1) انظر: قصة التكوين في الكتاب المقدس في «سفْر التكوين» 1، حيث ينتهي كل يوم من أيام التكوين الستة بالعبارة: «وكان مساء وكان صباح»، في اليوم الأول والثاني والثالث... وهكذا.

(2) أي بداية وقت صلاة العصر. (المترجم).

(3) يؤكد ذلك ما جاء في سنن أبي داود في الحديث ذي الرقم 393، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أمَّني جبريل -عليه السلام- عند البيت مرَّتين، فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك، وصلَّى بي العصر حين كان ظله مثله، وصلى بي -يعني المغرب- حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلَّى بي الفجر حين حَرُمَ الطعام والشَّراب على الصَّائم، فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله، وصلى بي العصر حين كان ظله مثليه، وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء إلى ثلث الليل، وصلى بي الفجر فأسفر، ثم التفت إليَّ فقال: يا محمَّد؛ هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذَين الوقتَين». (المترجم).

(4) ليس هذا شائعاً ولا مألوفاً، بل الشائع والمألوف هو توقُّف المسلم عن أي عمل (لا يتسبَّب توقفه في حدوث ضرر) لأداء الصلاة. (المترجم).

العبادة ومكان تجمُّع لمجموعة تشترك في الإيمان. ولقد كان الذكور المقيمون (غير المسافرين) كلُّهم مطَالَبين بأداء صلاة الظهر يوم الجمعة معاً في المسجد الجامع في التاريخ الإسلامي المبكر.

إن أصول اتخاذ يوم الجمعة يوماً للمسلمين للعبادة الجماعية غير واضحة، فيرى بعضهم أن اختيار الجمعة يعود إلى نوع من الاجتهاد في تمييز المجموعة المسلمة الجديدة عن اليهود الذين يتعبَّدون يوم السبت، وعن المسيحيين الذين يتعبَّدون يوم الأحد. وقد يصح هذا الرأي في ضوء علاقات محمَّد المترديِّة مع يهود المدينة خلال السنة الثانية هناك، بالإضافة إلى كثير من الاختلافات الجدليَّة مع علم اللاهوت وممارسات اليهود والمسيحيين في مصادر لاحقة، لكن محمَّداً - كما يرى س. د.غويتن (S. D. Goitein) - اختار يوم الجمعة لأسباب عملية بحتة[1]. وأسَّس غويتن رأيه على الروايات التي علَّم فيها محمَّد أتباعه في المدينة (قبل هجرته إليها) أن يُحافظوا على العبادة العلنية في اليوم الذي يُحضر اليهود فيه المؤونة لسبتهم؛ أي يوم الجمعة.

إن السبب العملي وراء اختيار هذا اليوم المعروف في العربية بيوم الجمعة (أي يوم الاجتماع) يَكمن في أنه يوم السوق الكبير في المدينة؛ ولهذا يجتمع معظم السكان المحليين مسبقاً هناك بهدف التجارة[2]. ولاختيار الجزء الأكثر اكتظاظاً من اليوم في إحدى أكثر المناطق ارتفاعاً في درجة الحرارة في العالم من أجل صلاة الجماعة تفسير عملي أيضاً؛ وهو أن جُلَّ السكان مجتمعون في مركز القرية أيام الجمعة، ولأن تجارة اليوم ستكون قد اكتملت إلى حدٍّ كبير بحلول الظهيرة بسبب الحرارة؛ فإن أداء صلاة الجماعة في هذا الوقت يُعَدُّ اختياراً موفَّقاً من وجهة نظر عمليَّة، على الرغم من القصص الكثيرة حول وجود أشخاص يغفون أثناء الخطبة بسبب الحرارة[3]، ولأن مؤلفي معظم المصادر المتوافرة كانوا في الحقيقة علماء دين نوعاً ما؛ فمن المؤكد أنهم يُعلِّلون النعاس بالحرارة وليس بالخطبة التي قد تكون أحياناً غير مثيرة للاهتمام، وهي التي يُلقيها واحد من زملائهم.

ومن الجدير بالملاحظة أنه -على العكس من اليهودية والمسيحية- لم يُعَدَّ اليوم

---

(1) انظر: س.د.غويتن، عبادة المسلمين يوم الجمعة في: **دراسات في التاريخ الإسلامي والمؤسسات الإسلامية**، (ليدن: بريل، 1966م)، ص ص 111-125.

(2) انظر: مايكل ليكر (Michael Lecker)، أسواق المدينة (يثرب) في ما قبل الإسلام وبداية الإسلام، في: **دراسات القدس في العربية والإسلام** (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، 8، 1986م، ص ص133-148.

(3) مع ملاحظة أن هناك جوانب إيجابية جمَّة للعبادات والشعائر الإسلامية، على الرغم من وجود بعض المظاهر السلبية التي تنتج عن التطبيق الخطأ لروح تلك العبادات والشعائر. (المترجم).

المحدَّد أسبوعيّاً لصلاة الجماعة[1] يوم استراحة في الإسلام، ولم يُعامَل على أنه يوم استراحة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وفي الحقيقة نرى أن الآيات (9 ـ 11) من السورة (62) [سورة الجمعة] قد جعلت من صلوات الجماعة انقطاعاً عن العمل في هذا اليوم، ويجب فيها على المؤمنين أن يُولوا اهتمامهم بذكر الله[2]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سورة الجمعة، الآية 9 ـ 11).

وتُوضِّح المصادر أنه منذ العصور الأولى للإسلام تضمَّنت صلوات الجمعة ما هو أكثر من الاهتمام الديني؛ لأنها ليست مجرد استراحة من التجارة يأخذها المؤمن الورع ليركِّز اهتمامه على خير الرازقين؛ بل إن المشاركة في صلاة الجمعة تؤكِّد التزام المرء بمجتمعه الجديد، كما يبدو ذلك أيضاً في دعاء الله خلال خطبة يوم الجمعة أن تحلَّ بركته على الحاكم. ومع أن يوم الجمعة لم يكن يوماً للراحة، فقد حظي هذا اليوم بشيء من القدسية، تُشبه تلك التي ترتبط بيوم السبت في اليهودية، وبيوم الأحد في معظم الأعراف المسيحية. والدليل الواضح على ذلك أن على المسلمين أن يعتنوا بأنفسهم ويستحمُّوا تماماً يوم الجمعة، ويرتدوا أفضل ملابسهم ويتعطَّروا، ويأكلوا أطباقاً خاصة[3].

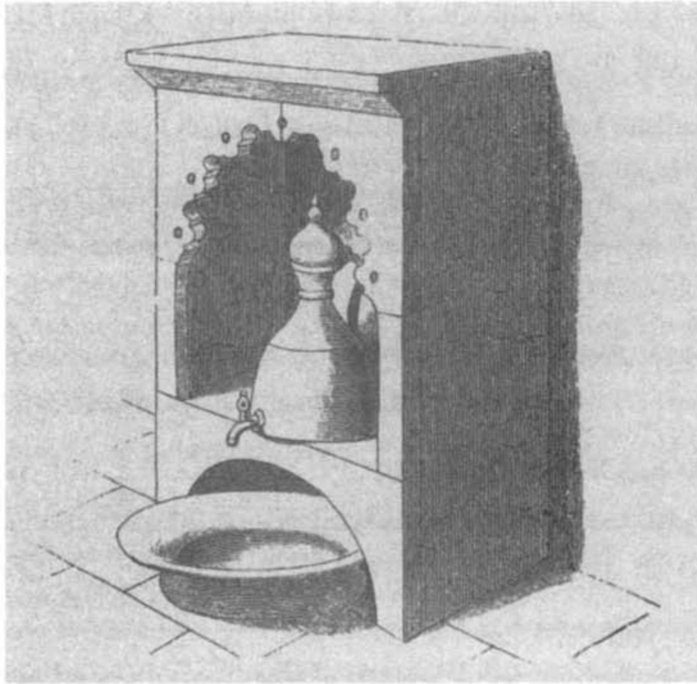
وعلى الرغم من وجود اختلافات بين الأقاليم أو بين الفرق المتنوِّعة في الإسلام؛ إلا أن شعيرة الصلوات الخمس ومتطلباتها تُطبَّق على الصورة نفسها في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، سواء في قرطبة أو القاهرة أو دمشق أو بغداد أو دلهي، وفي البلاد الإسلامية اليوم. ومع الاستفادة من تقنية مكبِّر الصوت الحديث يمكن أن يُسمَع صوت المؤذِّن يصدح من أحد المساجد، ثم يُسمَع صوتٌ ثانٍ، وثالث، حتى تتكوَّن جوقة من الأصوات ومكبِّرات الصوت تدعو المؤمن إلى الصلاة في المدينة بأكملها.

يبدأ المؤذن بالنداء أربع مرات «الله أكبر»، ثم تأتي خمسة أسطر، يتكرَّر كلٌّ واحد منها مرتين: «أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمَّداً رسول الله، حيَّ على الصلاة، حيَّ على الفلاح، الله أكبر»، ثم يُردِّد السطر الأخير «لا إله إلا الله» مرَّة واحدة. وفي الأذان لصلاة الفجر يُضيف المؤذن عادةً جملة تقول: «الصلاة خيرٌ من النوم». كما

(1) بل تؤدَّى صلاة الجماعة خمس مرات كل يوم. (المترجم).

(2) الآيات المذكورة لا تأمر بالانقطاع عن العمل إلا في وقت الصلاة، بل هي تأمر بالانتشار في الأرض وابتغاء فضل الله وبالعمل بعد انقضاء الصلاة. (المترجم).

(3) لم يَرِد أن المسلمين يأكلون أطباقاً خاصة بيوم الجمعة. (المترجم).



أواني الوضوء: إناء تجميع الماء وحفظه بالصنبور (18 إنشا). المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، 69.

أن النداء للصلاة في عُرف الشيعة هو النداء نفسه، لكنهم يختمون النداء بقولهم: «حيَّ على خير العمل». وبحسب معتَقَد الشيعة فقد قام الخليفة الثاني عمر (حكم خلال 634-644م)[1] بتغيير الكلمات الأصلية لنداء الصلاة بحذف هذه العبارة[2]. وقد أضاف الشيعة أيضاً عبارة «أشهد أن علياً وليُّ الله».

ومن الواضح أن المؤذِّنين في العالم الإسلامي في العصور الوسطى لم يمتلكوا مكبِّرات قويَّة للصوت، ولكن يمكن سماع النداء إلى الصلاة (الأذان) في المحيط المتاخم للمسجد الجامع (المركزي) في أيِّ قرية أو مدينة. ويُشار إلى أن للمسجد الجامع أكثر من مؤذِّن يُنادون المؤمنين للصلاة من أمكنة مختلفة في الوقت نفسه.

وقبل البدء في تأدية الصلاة على المرء أن يُؤدِّي إحدى الطهارتين[3] الكبرى أو الصغرى؛ كي يدخل في حالة من النقاء الطقوسي؛ لذلك كان من الضروري أن يكون في مساجد العصور الوسطى مصدر للوصول إلى الماء النظيف. ولهذا فهناك صنابير بسيطة للماء في بعض المساجد، وفي بعضها الآخر سبل ماء متقنة الصنع ومزخرفة، وفي بعضها أيضاً مرافق كاملة مبنية للغُسْل. وتجب الطهارة الكبرى (الغُسْل) عندما يكون المرء في حالة جنابة كبيرة، وفيها لا يمكنه أن يُؤدِّي الصلاة أو أن يدخل مسجداً أو أن يلمس القرآن. ومن الحالات التي يجب فيها على الرجل أو المرأة أن يقوما بالطهارة الكبرى: الجماع، ولمس جثَّة إنسان؛ وذلك لكي يستعيدا حالة النقاء. كما يجب على الرجال الطهارة الكبرى بعد خروج المني، وعلى النساء أيضاً بعد الحيض والولادة. وتتطلب الطهارة الكبرى الاستحمام من الرأس حتى القدم، وأن يُصيب الماءُ كلَّ جزء من الجسم.

والوضوء - وهو الطهارة الصغرى - أقلُّ أفعالاً من الطهارة الكبرى، لكنه يُطلب بعد الدخول في حالة مبطلات الوضوء، بسبب مجموعة الأنشطة اليومية التي

(1) تسمية (الشيعة) اصطلاحياً لم تكن موجودة في عهد عمر- رضي الله عنه - (المترجم).

(2) هينز هالم (Heinz Halm)، المذهب الشيعي (Shiism)، (أدنبره: مطبعة أدنبره، 1991م)، ص 138.

(3) وبالطبع لا يُجزئ الوضوء في حالة وجود الحدث الأكبر، ولا يُجزىء الغُسْل في حالة وجود الحدث الأصغر بعده. (المترجم).



طريقة أداء الصلاة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص76.

لا يمكن تجنُّبها، مثل النوم، وقضاء الحاجة، وخروج الريح. ويتضمَّن الوضوء غسل أجزاء مُعيَّنة من الجسم بالماء بالترتيب الآتي: اليدان، الفم، الأنف، الوجه، الساعد الأيمن، الساعد الأيسر، الرأس، الأذنان، القدم اليمنى، القدم اليسرى. ويمكن أداء الطهارتين الكبرى والصغرى بالرمل أو الحجر في الظروف التي لا يجد فيها المرء ماءً نظيفاً، أو إذا لم يتمكَّن أحدهم من المسح بالماء لأسباب صحيَّة أو غيرها[1].

وبعد أن يقوم المرء بالطهارة المناسبة يكون مستعدّاً لتأدية الصلاة، ويبقى عليه أداء شعائر الصلاة نفسها. وسواء أكان أحدهم يُصلِّي بمفرده أم مع الآخرين فإن هذه الشعيرة تتألَّف من مجموعة من الانحناءات المعيَّنة والسجدات، التي تُدعى

(1) هو ما يُسَمَّى بالتيمُّم، وشرطه عدم وجود الماء، أو خوف الأذى والمرض، أو لإدراك صلاة الجنازة أو العيد، ويكون بالتراب النظيف أو الرمل النقي أو الحجر الأملس أو العقيق أو الملح الجبلي. (المترجم).

معاً بالركعة (تعني حرفيّاً الانحناء)، وهي دورة صلاة واحدة. وفي صلاة الجماعة يصطفُّ المسلمون الذين يُؤدُّون الصلاة في خطوط مستقيمة خلف الإمام (قائد الصلاة)، ويتَّجهون صوب القِبلة؛ أي صوب الكعبة؛ لذلك يتَّجه المصلون في سورية باتجاه الجنوب، وفي اليمن باتجاه الشمال، وفي الهند صوب الغرب، وفي المغرب صوب الشرق. ويصطف الرجال وراء الإمام، وإن وُجدت النساء فإنهنَّ يصطففن في خلفية المسجد وراء الرجال أو في حجرة خاصة، ويقف المصلون وراء الإمام معتدلين ويتلون الفاتحة أو فاتحة القرآن[1]: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (سورة الفاتحة، الآيات 1 ـ 7).

وبعد نحو دقيقة يحنون ظهورهم قليلاً حتى تكون مستوية (تقريباً نحو 90 درجة)، ويضعون أيديهم على ركبهم، ثم يقفون مستقيمين. وتقريباً بعد ذلك مباشرةً يضعون ركبهم وأيديهم وجباههم على الأرض، ويبقون في هذا الوضع بضع ثوانٍ، ثم يتَّخذون وضع الجلوس، وبعدها يسجدون مرةً أخرى، ويتلون في أثناء ذلك كلِّه أذكاراً وأدعية قصيرة. وبهذا تكتمل الركعة الأولى، فيقفون بعدها مستقيمين، وتبدأ دورة جديدة ثانية بعدد الركعات التي تتطلبها كل صلاة، إذ تتألف صلاة المساء [المغرب] من ثلاث ركعات، والليل [العشاء] من أربع، والصباح [الفجر] من اثنتين، والظهر من أربع، وما بعد الظهر [العصر] من أربع. وبعد الانتهاء من الركعة الأخيرة يبقى المصلون جالسين، ثم يلتفتون إلى يمينهم وشمالهم ويقولون: «السلام عليكم».

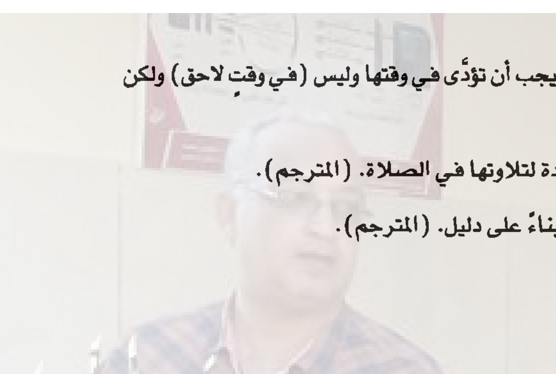
والذين لا يستطيعون الصلاة بسبب داء جسدي عليهم تأديتها بتلاوة شيء من القرآن في الأوقات المحدَّدة، أو تأديتها في وقتٍ لاحقٍ[2]، فالصلوات الخمس تمثل الصلوات الواجبة في الشعائر والعبادات الإسلامية. جديرٌ بالتوضيح أن الصلوات الخمس لا تُمثِّل كُلَّ صور الصلاة في العبادات الإسلامية، فيمكن تلاوة أجزاء أخرى[3] من القرآن خلال الصلاة، ويمكن قول تحيات وبركات إضافية[4]. وهناك الصلاة النافلة ـ أي الصلاة الإضافية ـ التي تُعَدُّ من الأمور المستحسنة، تعبيراً عن

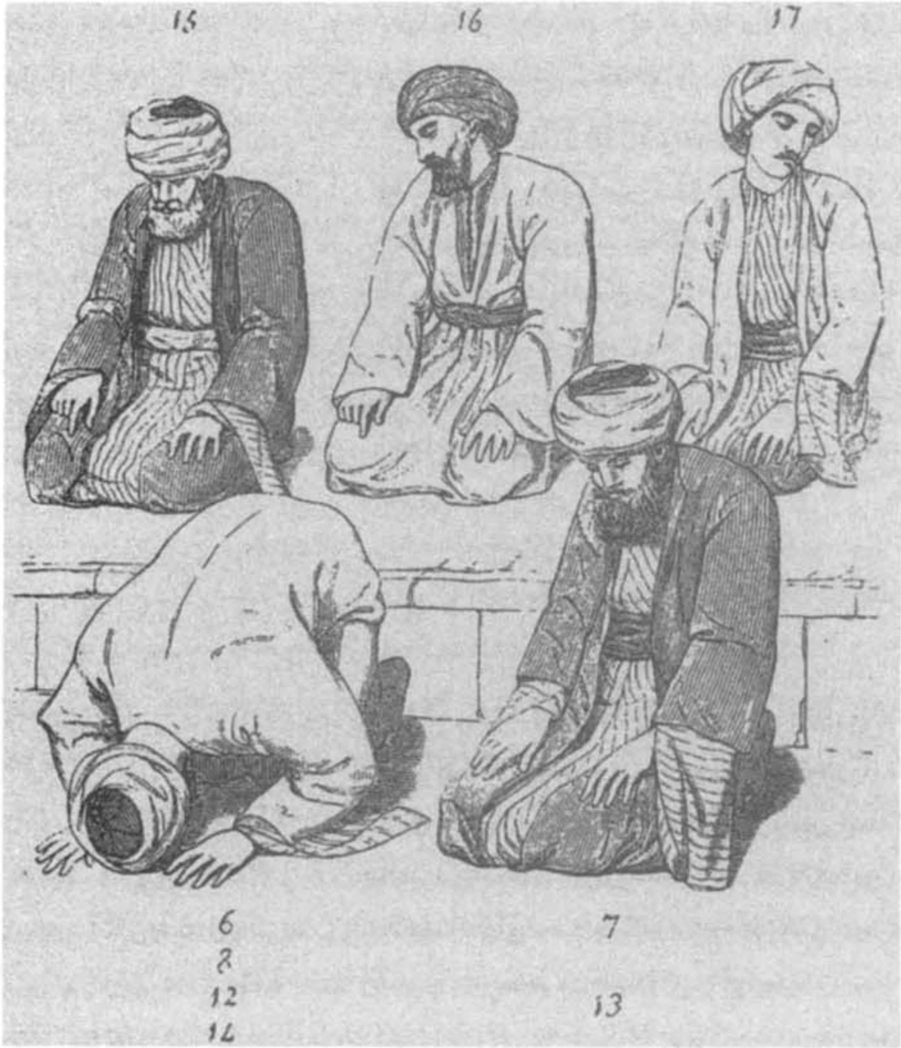
(1) مع ملاحظة أن الفاتحة تُتلى دائماً بالعربية، حتى لو لم يكن مَن يتلوها ناطقاً بالعربية. [وكذلك ما يتلوها من آيات].

(2) لا تُجزئ قراءة القرآن عن الصلاة في هذه الحالة، ويجب أن تؤدَّى في وقتها وليس (في وقتٍ لاحق) ولكن بكيفية خاصة تتلاءم مع وضع المريض. (المترجم).

(3) لعل المقصود: سور أخرى؛ أي عدم تحديد سور محدَّدة لتلاوتها في الصلاة. (المترجم).

(4) كيفية الصلاة توقيفية، فلا يمكن إضافة أي قول إلا بناءً على دليل. (المترجم).





السجود والخشوع في الصلاة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص77.

التقوى والإخلاص أيضاً. وبالإضافة إلى الصلاة، يُعَدُّ التضرُّع المستمر إلى الله جزءاً من عبادة المسلم، ويُشار إلى هذا التوسُّل بالدعاء، لكنه لا يوجد تحت عنوان الصلاة، ولا يحتاج إلى تأدية الركعات. وهناك أنماط أخرى من الصلاة تُعَدُّ جزءاً من أعراف الشيعة والمتصوِّفين المسلمين.

الزكاة (منح النفقات):

على الرغم من الأمر المتكرِّر في القرآن بإخراج الزكاة فإن القرآن لا يُحدِّد النسبة التي يجب إخراجها زكاةً من مال الشخص، ما عدا قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ (سورة البقرة، الآية 219)، لكن القرآن يُوضِّح مَن هم الذين يستحقُّون أخذ الزكاة شرعاً: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ

عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[1] (سورة التوبة، الآية 60).

ولأن علماء الدين والفقهاء عملوا بمبدأ الأركان الخمسة في الإسلام بعد وفاة الرسول بعقود؛ فإن هذا المبدأ قام بتصوير الدين الصحيح كما يفهمه الأفراد المتعلِّمون والموسرون نسبيّاً[2]؛ فقد استقرأ العلماء والفقهاء من القرآن والأحاديث ما هو مفروضٌ على المؤمن في الزكاة بصورة دقيقة، وقرَّروا تطبيقها فقط على المسلمين الذين يملكون ثروةً من المال، وأن تُفرض على الأرباح[3]، وليس من الضروري أن تُدفع عن كل ثروة المسلم؛ لذلك لا يُجبر الفقراء والمعوزون على دفعها. كما ظهر إجماعٌ على أنَّ النسبة التي يجب دفعها من عائد المال زكاةً تُقدَّر بـ 2.5 % من ذهب المرء أو فضته أو بضاعته، إلى نحو 10 %[4] من محصولات المرء التي تُدفع وقت الحصاد. ومن الصعب تأكيد كيفيَّة جمع الزكاة أو توزيعها. وإذ يتحدَّث القرآن عن منح الزكاة لـ«العاملين عليها» فإن الأفراد يمكن أن يمنحوا زكاتهم بصورة شرعية مباشرةً للأشخاص الذين يستحقُّونها.

ومن الجدير بالذِّكر أنه خلال التاريخ الإسلامي وُجدت أوقات قام فيها أحد نُظُم الحكم بالتحكُّم في جمع الزكاة ظاهريّاً؛ لدعم نواياه الدينيَّة من جهة، ولجمع دخلٍ للولاية من جهة أخرى. ويرى بعض العلماء والمصلحين أن الزكاة هي الشكل الشرعي الوحيد لفرض الضرائب على المسلمين. على أن نُظُم الحكم التي سعت إلى الاعتماد على جمع الزكاة فقط هي التي عرفت مبكراً أنَّ عليها أن تفرض أنماطاً أخرى من الضرائب أيضاً.

الصوم:

لم يكن الصوم - بوصفه جزءاً متكاملاً من الشعائر الدينية - بالأمر الجديد في الإسلام في القرن السابع في الجزيرة العربية؛ لأنه كان جزءاً من الشعائر الدينية في روما القديمة واليونان وبابل ومصر والهند[5]. وقد كان أيضاً واضحاً بصورة واسعة من خلال دراسة الكتاب المقدس أن الصوم أساسي في الحياة الدينية في

(1) انظر: ص ص 102-105 لمناقشة موجَزة حول مبدأ الجهاد في سبيل الله في الفكر الإسلامي.

(2) ليس هناك ما يدل على مثل هذا التخصيص لفهم الإسلام. (المترجم).

(3) تُفرض على الأرباح وأصل رأس المال. (المترجم).

(4) تُخصَّص هذه النسبة للمحصولات المرويَّة فقط، وليست للمحصولات البعلية. (المترجم).

(5) بنيتُ مناقشتي لتأسيس رمضان شهراً لصيام المسلمين على عمل س.د.غويتن: **شهر صوم المسلمين**، في: **دراسات في التاريخ الإسلامي والمؤسسات الإسلامية**، ص ص 90-110؛ وك واجتيندونل (K. Wagtendonl): **الصوم في القرآن** (Fasting in the Quran)، (ليدن: بريل، 1968م).

إسرائيل القديمة والكنيسة المسيحية الأولى ويُستخدم أسلوباً للتوبة والندم والتكفير والحداد والصلاة والتضرُّع والإخلاص. وبحسب الكتاب المقدس فقد صام كلٌّ من موسى وإيليا والمسيح أربعين يوماً قبل أن يتلقَّوا حوادث خارقة للطبيعة. وقد صام موسى أربعين يوماً على جبل سيناء قبل أن يُعطيه الله الوصايا العشر على «لوحَين حجريَّين حُفرا بأصبع الله» (التثنية، 9: 9 ـ 10). وصام إيليا أربعين يوماً حتى وصل إلى حوريب؛ جبل الله، حيث «جاءت إليه كلمة الله» (الملوك، 19: 7 ـ 9). وصام المسيح أربعين يوماً في الصحراء، جاء إليه بعدها «المُغوي» ووضعه في سلسلة من الاختبارات والإغراءات، وفي النهاية «قال له المسيح: اذهب عني يا شيطان؛ لأنه مكتوب: «لإلهك تسجد، وربَّك وحده تعبد»، ثم تركه الشيطان، وإذا ملائكة قد جاءت فصارت تخدمه» (متَّى، 2: 1 ـ 11).

كما بقي الصوم شعيرة دينية مُهمَّة في اليهودية في فترة ما بعد الكتاب المقدَّس وفي عدد من الكنائس المسيحية، ولا سيما في يوم التكفير لدى اليهود وخلال فترة الصوم الكبير (Lent) في التحضير لعيد الفصح لدى المسيحيين. بالإضافة إلى ممارسة بعض الشعائر في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، مثل: الصوم، والقَسَم بالابتعاد عن أشياء كثيرة تتضمَّن أنواعاً معينة من الطعام والشراب، والعلاقات الجنسية، وحتى عن قصِّ الشعر، والاغتسال.

وتخضع العلاقات المحدَّدة بين هذه الطقوس قبل الإسلام وبين الصوم في الشعائر الإسلامية للنقاش والبحث، وكذلك ثمة دليل على تأثير طقوس الصوم لدى القبائل اليهودية في المدينة على تأسيس رمضان شهراً محدداً للصوم الإسلامي، وقد فُسِّر بعض الآيات القرآنية التي نزلت عندما كان محمَّد في مكة على أنها تُشير إلى نوع من الصيام، لكن الدعوة إلى الصيام تمت فقط في القسم الثاني من دعوة الرسول والذي هو في المدينة، فعندما قابل محمَّد مجموعة يهودية كبيرة تُمارس شعيرة الصوم أمرت الآيات المجتمع الإسلامي الجديد بالصوم، والآيات القرآنية في (القرآن الكريم، 2: 183 ـ 186) [سورة البقرة]، تشكل المقتَطَف الأكثر طولاً والوحيد الذي يؤسس لرمضان بوصفه توقيتاً لصيام المسلمين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ
عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣) أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن
كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ
فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (١٨٤) شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ
فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ
وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥) وَإِذَا

سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي
لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ
عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا
كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ
إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ
اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾.

ولأن هذا هو المقتَطَف الوحيد الذي يتعامل مع تأسيس صوم رمضان فقد أدَّى إلى كثير من التفاسير حول معناه الدقيق، وسنبحث بضع مسائل هنا كي نُوضِّح بعض النقاط المهمَّة حول دور صوم رمضان بوصفه ركناً في العبادات والشعائر الإسلامية.

وحسب ما جُمِع من سيرة الرسول فإنه يُقال إن عبارة «الذين من قبلكم» تعني اليهود، وتشير إلى محمَّد الذي أمر أتباعه في المدينة بالصيام في يوم عاشوراء كما فعل اليهود[1]؛ أي في «يوم التكفير اليهودي». وقد فعل محمَّد هذا إلى حدٍّ ما كي يُؤكِّد تقاربه النبوي من موسى، وفي الحقيقة يُعَدُّ موضوع موسى وتقارب محمَّد منه من الموضوعات الرئيسية في القرآن[2]. ويرى العلماء أنه بعد الفجوة التي أحدثها محمَّد مع اليهود وبعد تغيير قبلة الصلاة من القدس إلى مكة بدأ محمَّد في تعزيز صوم مختلف عن صوم عاشوراء. وبحسب هذا الرأي فقد عُيِّن رمضان بوصفه فترةً تميِّزُ صوم المسلمين، وهي فترة تستغرق في ذلك الوقت شهراً قمريّاً واحداً. حصل ذلك تحديداً بعد القطيعة مع اليهود.

وجاء رمضان ليأخذ قُدسيَّة خاصة به في الشعائر الإسلامية أيضاً، وتبعاً للآية (185) في السورة (2) [سورة البقرة] من القرآن فقد تلقَّى محمَّد الوحي الأول خلال شهر رمضان[3]. ويُوازي هذا الارتباط بين الوحي والصوم العلاقة بين إعطاء الألواح لموسى على جبل سيناء والصوم في «يوم التكفير» لدى اليهود. وقد ظهرت العلاقة بين الصوم والتوبة في حديث معروف؛ يقول فيه محمَّد: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدَّم من ذنبه»[4]. وهذه العلاقة بين رمضان والوحي والصوم والتوبة في التاريخ الإسلامي المقدَّس قد عُزِّزت في الحديث أيضاً

(1) كما تشير الآية إلى النصارى أيضاً، فالصوم شُرِّع لأهل الكتاب من يهود ونصارى من قَبْل المسلمين. (المترجم).

(2) انظر: برانون ويلر (Brannon Wheeler)، موسى في القرآن والتفسير الإسلامي (Moses in the Quran and Islamic Exegesis)، (ريتشموند: مطبعة كيرزون، 2002).

(3) هذه قضية خلافية بين علماء المسلمين. (المترجم).

(4) مُقتبَس من غويتن، رمضان: شهر صوم المسلمين، ص 100.

الذي يُؤكِّد أن إبراهيم وموسى وداود ومحمَّد قد تلقَّوا جميعاً الوحي في رمضان؛ وفي هذا يقول محمَّد: أُنزلت صحف إبراهيم في الليلة الثانية من شهر رمضان، وأنزل الزبور على داود في السادسة، والتوراة على موسى في الثامنة عشرة، والقرآن على محمَّد في الرابعة والعشرين من رمضان[1][2].

ولا يؤكد حديثٌ مثل هذا قدسية شهر رمضان فحسب، بل يدافع عن نبوة محمَّد على أنه خليفة شرعي لسلسلة طويلة من الأنبياء الذين سبقوه.

وبناءً على الآيات 183 ـ 187 في السورة الثانية [سورة البقرة] من القرآن، وعلى ما وصل من السيرة الذاتية؛ فقد أنشأ العلماء المسلمون فرضيات طويلة ومتقَنَة للرد على كثير من الأسئلة حول صوم رمضان؛ من مثل: كيف ومتى يكون صيام رمضان؟ ومن يصومه؟ ومن يُستَثنى منه؟ وأيٌّ من التصرُّفات والمنتَجات الاستهلاكية يجب الابتعاد عنها؟ وما يُبطل الصوم؟ ورأى العلماء أن الصوم واجب على كل المسلمين البالغين، ويُعرَّف بصورة عامة على أنه واجب على كل من دخل سن البلوغ، والذين هم في صحة جسدية وعقلية جيدة. ولكي يكون صيام المرء صحيحاً عليه أن يبدأ كل يوم بالتصريح عن نيَّته[3] بالامتناع عن هذه الأمور الممنوعة من ذلك الوقت عندما يتبين «الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» حتى حلول الليل، ويُفطر كثير من المسلمين كلَّ مساء بتناول التمر تبعاً للعرف الإسلامي؛ لأن محمَّداً اعتاد على الإفطار بتناول التمر.

وعلى المسلم خلال الصوم أن يمتنع عن الطعام والشراب، وحتى اللعاب الذي يمكن أن يُبصَق[4]. ولأنه يُطلَق على تناول المرء للتبغ (شرباً) بدلاً من «تدخين» في اللغة العربية؛ فقد مُنع التبغ أيضاً بعد أن أُدخل إلى الجزيرة العربية في العالم الإسلامي بعد الفترة التي يدرسها هذا الكتاب[5]. وكذلك تُمنع العلاقات الجنسية خلال فترة الصوم كما حدَّد ذلك القرآن (في سورة البقرة، الآية: 187). ويُبطل

---

(1) مقتبَس من: جيمس ي. ليندزي (James E.Lindsay)، علي بن عساكر بوصفه حافظاً على قصص الأنبياء: قصة داود بن إيشا، في: **دراسات إسلامية** (Studia Islamica)، 82، 1996م، ص62. يحوِّل ابن عساكر في ترجمته لداود هذه الشخصية الموجودة في صموئيل والملوك إلى مثال نموذجي للصلاة النافلة والصوم. يُعَدُّ اسم الفرقان أحد أسماء القرآن، ويعني أنه يفرِّق بين الخير والشر.

(2) ورد الحديث بصيغ مختلفة ليس فيها هذا المعنى؛ منها قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: أُنزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان، وأُنزلت التوراة لست مضين من رمضان، وأُنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلةً خلت من رمضان، وأُنزل الزبور لثمانٍ عشرة خلت من رمضان، وأُنزل القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان. (المترجم).

(3) النية موضعها القلب ولا يُشتَرَط التصريح. (المترجم).

(4) لا يدخل اللُّعاب ضمن المفطِّرات؛ لأنه مما يصعب التحرُّز منه. (المترجم).

(5) بالطبع لم يُعَدَّ التدخين مفطِّراً لكون تعاطيه يُسَمَّى (شرباً)، بل لأسباب أخرى استنبط منها الفقهاء هذا الحُكم. (المترجم).

الصيام: إخراج المني المتعمَّد، والحيض، والنزيف في أعقاب الولادة[1]. أما الذين لا يتمكنون من الصوم بسبب مرض أو سفر أو حرب أو ظروف ملحَّة فعليهم تعويض الصوم في وقت لاحق. وينطبق الأمر نفسه على النساء الحوامل أو المرضعات. والذين يفطرون من دون سبب مُبيح للفطر يجب عليهم أن يصوموا شهرين تعويضاً عن إفطار كل يوم[2]. وقد وُصفت الأهمية الأخلاقية للصوم بأنه شعيرة للعبادة والورع إذ يقول فيه محمَّد: «خمسة يُفطِّرن الصائم: الكذب، والغيبة، وشهادة الزور، واليمين الغموس، والنظرة»[3][4]. وهنا يرتبط الصيام بأمور غير أخلاقية ممنوعة دائماً، ولا يعني هذا الامتناع عن أمور مسموح بها في العادة لأنها تُبطل الصوم.

ويبدأ رمضان مع اليوم الأول من الشهر التاسع في التقويم القمري الإسلامي؛ أي عندما يُرى الهلال الجديد، فيبدأ صوم رمضان طبعاً مع صباح اليوم التالي، وينتهي مع عيد الفطر عندما يُرى هلال بداية الشهر العاشر شوال. ولأن الشهور القمرية عادةً ما تتألَّف من 29 أو 30 يوماً؛ فإنه إذا كانت السماء مُلبَّدة بالغيوم وصعبت رؤية الهلال يُعَدُّ رمضان ثلاثين يوماً من بدايته، ويميل من اعتادوا على التقويم الميلادي الشمسي الذي يجعل من السنة 365 يوماً إلى أن يشعروا بالإحباط من التقويم القمري الإسلامي الذي تتألف فيه السنة من 354 يوماً؛ لأن التقويم الإسلامي لا يعتمد على طريقة يجعل فيها الشهور تتزامن مع الفصول الأربعة. وتبعاً للتقويم الميلادي يأتي الشهر التاسع (سبتمبر) في نهاية الصيف وبداية الخريف، وتبعاً للتقويم الإسلامي قد يتزامن الشهر التاسع (رمضان) مع سبتمبر، لكن بما أن رمضان يأتي قبل 11 يوماً (قد تزيد أو تنقص يوماً) عن موعده في السنة الماضية؛ فإن الأمر يستغرق نحو 33 سنة قبل أن يتزامن رمضان مع سبتمبر مرة ثانية (انظر التقويمَين المسيحي والإسلامي مع جدول للتحويل في نهاية هذا الكتاب لمقارنة مفصَّلة بين طريقتَي التقويم المسيحية والإسلامية).

الحج:

تمثل شعائرُ الحجِّ الإسلامي مجموعة من الممارسات المتعدِّدة الموجودة في

(1) حُدِّدت فترة النفاس بغضِّ النظر عن وجود النزيف أو عدمه. (المترجم).

(2) إفطار يوم من رمضان دون سبب مبيح لا يقضيه صيام الدهر كله. أما صيام شهرين متتابعين فهو كفارة الجماع في نهار رمضان. (المترجم).

(3) مُقتَبَس من: ساشيكو موراتا (Sachiko Murata)، و وليم س. شيتيك (William C.Chittick)، رؤية الإسلام (The Vision of Islam)، (سنت بول: دار باراغون، 1994م)، ص17.

(4) الحديث «خمس خصال يفطِّرن الصائم وينقضن الوضوء: الكذب، والغيبة، والنميمة، والنظر بشهوة، واليمن الكاذب» حديث موضوع ذكره ابن الجوزي في كتابه (الموضوعات) والشوكاني في (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة)، وقال النووي في (المجموع) إنه حديث مردود باطل، وضعَّفه بعضهم. (المترجم).

الجزيرة العربية والتي ترتبط بعَرَفَات ومِنَى، وهما منطقتان للحج غير مأهولتين تقعان خارج مكة. وقد أُضيفت زيارة الكعبة في مكة بعد ذلك إلى هذه الشعائر. ومن الممارسات التي تتعلَّق بالحج قبل الإسلام والتي أُدمجت في الحج الإسلامي إحرام الحاج، والثوب الخاص الذي يُدعى بالإحرام، وتأدية بعض المناسك والأضحيات والتجارة. ومع مرور الزمن أصبحت هذه الشعائر مرتبطة بإبراهيم الذي - حسب آية في القرآن (2: 127) [سورة البقرة] - بنى الكعبة مع ابنه إسماعيل[1].

ومهما كانت الطريقة التي أدَّت إلى ترتيب الحج كما هو عليه، والتي ربطت مناسكه المختلفة بإبراهيم؛ فإن الحج السنوي يختلف عن الأركان الأربعة الأولى من حيث المكان والزمان والمشاركة والنطاق؛ أي أنه يكون في محيط مكة وما حولها. ويبدأ الحج في اليوم الثامن، وينتهي في اليوم الثالث عشر من الشهر الأخير في التقويم الإسلامي وهو ذو الحجة (شهر الحج). وقد فُرض الحج فقط على المسلمين الذين يستطيعون أن يحجُّوا، وأن يتحمَّلوا المصاعب البدنية والمادية التي يُواجهها الحجاج الذين يأتون من أنحاء العالم الإسلامي. وتُعَدُّ شعيرة الحج الجماعي هي العمل الذي يُمثِّل أفضل وجه للمساواة التي يدعو إليها الإسلام.

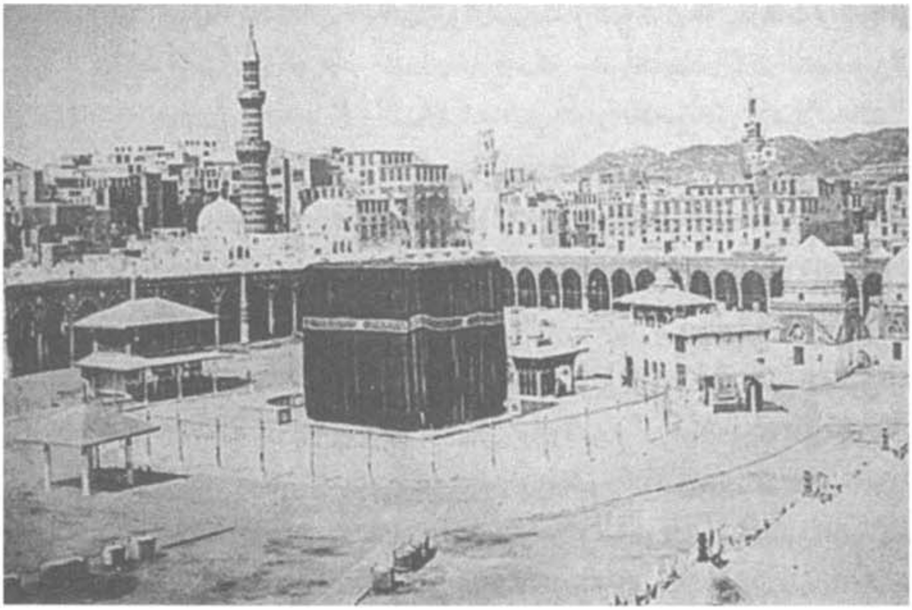
وبالإضافة إلى الحج السنوي المطلوب يقوم المسلمون بأداء حج آخر[2] يُدعى بالعُمْرة، التي يمكن تأديتها في أي وقت في السنة. والعمرة يُثاب من يؤدِّيها، ولكنها ليست إجبارية، ولا تُحتسب بديلاً عن الحج. وفي العصور الوسطى جُهِّزت المواقيت على طول الطرق الرئيسية خارج مكة حيث يُغيِّر الحجاج ملابسهم العادية، ويقومون بالطهارة المطلوبة، ويرتدون ملابس خاصة تتألَّف من قطعتين مستطيلتين من القماش الأبيض غير المفصَّل يُدعى الإحرام (واليوم يرتدي معظم الحجاج الذين يسافرون بالطائرة الإحرام قبل الصعود إلى الطائرة أو في قاعة الانتظار)، حيث يلفُّ الرجال قطعة واحدة من القماش حول أوساطهم، ويجب أن تكون القطعة كبيرة بما يكفي حتى تصل الكواحل، وتُلَفُّ القطعة الثانية حول الجذع وتُثنى فوق الكتف الأيسر.

ويصف الرحالة الفارسي في القرن الحادي عشر ناصر خسرو هذه الإجراءات

---

(1) للقراءة حول الحج قبل الإسلام وشعائر أخرى في مكة وما حولها انظر: «باتريشيا كرون» (Patricia Crone)، **الحرم والتجارة في مكة في تجارة مكة وظهور الإسلام** (Meccan Trade and the Rise of Islam)، برنستون، جامعة برنستون، 1987م، ص ص 168-199. وحول علاقة الحج بإبراهيم وهاجر وإسماعيل انظر: ريوفن فايرستون (Reuven Firestone)، **رحلات في الأراضي المقدسة: نشوء أساطير إبراهيم وإسماعيل في التفسير الإسلامي** (Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1990م).

(2) كما سبق الذِّكر فإن المؤلف يسمِّي كل عمل يقصد فيه المسلمون مكاناً دينيّاً (حجّاً)، ومن ذلك: العمرة، وزيارة الشيعة لقبور الأئمة، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وزيارة المسجد الأقصى والمسجد الأموي. (المترجم).



**الكعبة المشرفة عام 1870م.
المصدر: مركز الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.**

في كتابه «كتاب الرحلات» (Book of Travels)[1]، كما يأتي[2]:

> **من أجل الناس الذين قَدموا من أمكنة بعيدة ليقوموا بالحج الأصغر؛ توجد معالم ومساجد بُنيَت على بُعد نصف فرسخ من مكة، حيث ينوي الناس الإحرام. وأن تنوي الإحرام يعني أن تخلع الملابس المخيطة كلها، وتلف الإزار (أو الرداء المنسدل حول الخصر)، وآخر حول الجسد، ثم تقول وبصوت عالٍ: «لبَّيك اللهمَّ لبَّيك، ثم تسير نحو مكة[3].**

---

(1) ناصر خسرو (1003–1061م): من كبار شعراء الفرس، وهو مؤسس فرقة الناصرية. وقد شغل منصباً كبيراً في ديوان الغزنويين. ارتحل إلى القاهرة، وانضم إلى الفاطميين، ونال لقب حجة من الخليفة المستنصر. له في المذهب الفاطمي كتب كثيرة، وكلها بالفارسية، وله كتاب تحدث فيه عن أسفاره ورحلاته عنوانه: «سفرنامة»، وهو مترجَم إلى العربية والفرنسية. (المترجم).

(2) والترجمة العربية بعنوان: سفرنامة، رحلة ناصر خسرو إلى لبنان وفلسطين ومصر والجزيرة العربية في القرن الخامس الهجري، نقلها إلى العربية: يحيى الخشَّاب (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط2، 1970م)، وسنعتمد على هذه النسخة في مقارنة النصوص المترجَمة وتصحيح بعض المصطلحات والمواقع والإحالة إليها. (المترجم).

(3) ويلرم. ثاكستون (Wheeler M. Thackston)، ترجمة: كتاب الرحلات لناصر خسرو (سفرنامة) (Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama))، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1986م)، ص68 [وفي النسخة العربية: ص122]، ولأن «سفرنامة» كُتبت بالفارسية فإن ثاكستون يعتمد على اللفظ الفارسي، فيكتب (ehram; ezar) بدلاً من العربية (ihram; izar). انظر أيضاً: رواية ابن جبير في القرن الثاني عشر حول الحج في: ر.ج.س. برودهرست (R.J.C. Broadhurst)، ترجمة: رحلات ابن جبير (The Travels of Ibn Jubayr)، (لندن، ج. كيب، 1952م)؛ ورواية ابن بطوطة في القرن الخامس عشر في: هـ.أ.ر. جيب (H.A.R. Gibb)، ترجمة: رحلات ابن بطوطة 1325-1354 م (The Travels of Ibn Battuta)، خمسة أجزاء، (لندن: مجمع هاكلايت، 1958–2000م)، 1، ص ص 188–248؛ وف.ي. بيترز (F.E. Peters)، الحج: حج المسلمين إلى مكة والديار المقدسة (The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places)، (برنستون: جامعة برنستون، 1994م). [في النسخة العربية: ص122].

ويُرْتَدَى الإحرامُ طوال فترة الحج، ويذهب الحُجَّاج إما حفاة الأقدام وإما منتعلين خفوفاً لا تستر الكعوب. وبدلاً من قطعتين من القماش الأبيض غير المخيط، يتألف إحرام النساء من قطعتين من الملابس الفاتحة اللون المعتدلة النظيفة(1). وتُغطّي النساء رؤوسهن، ولا يُطلب منهن ارتداء حجاب للوجه كما هي العادة في بلاد بعضهن.

وفور دخول مكة يدخل الحاج المسجد الحرام ويؤدي سلسلة من الشعائر المحدَّدة، ويروي ناصر خسرو ما يأتي:

> **وحين يبلغ مكة يدخل المسجد الحرام، ويسير نحو الكعبة، ثم يطوف ناحية اليمين جاعلاً الكعبة دائماً إلى يساره، ثم يتوجَّه إلى الركن الذي به الحجر الأسود فيقبِّل الحَجَر، ثم يمضي ويستمر في الطواف حتى يعود إلى الحجر الأسود مرةً أخرى فيقبِّله. وبهذا يكون قد أتمَّ طوفة واحدة. وعلى هذا النحو يطوف سبع مرات: ثلاثاً منها بسرعة، وأربعاً على مهل(2).**

وبحسب القرآن فإن إبراهيم بنى الكعبة مع ابنه إسماعيل، شاملةً الحجر الأسود؛ الذي يبلغ قطره 12 بوصة؛ وبسبب تكسُّر الحجر الأسود فإنه يُحفظ الآن داخل إطار من الفضة. لكن الكعبة في أيام محمَّد كانت تحوي الأصنام التي عبدها أهل مكة، إلى أن سيطر محمَّد على مكة عام 630م ونظَّف الكعبة من آثار الوثنية، وأعادها إلى هدفها الأصلي. تماماً كما طهَّر «يهوذا المكابي» (Maccabee) المعبد في القدس(3) عندما أصبحت المدينة تحت سيطرة السلوقيين (نحو عام 164 ق.م)، وهو حدثٌ يُحتَفَل بذكراه في يوم العطلة اليهودية «الحانوكا»(4) (Hanukah) (5).

وتتَّخذ الكعبة الآن شكل مكعَّب غير منتظم، وتعلو بارتفاع 50 متراً(6)، وتقع في مركز ساحة واسعة في حرم المسجد، الذي جُدِّد بناؤه في أواخر القرن العشرين كي يتَّسع لملايين الحجاج الذين يستطيعون الآن أداء الحج بشكل أسهل بسبب سهولة

(1) بل تُحرِم المرأة بملابسها نفسها التي تلبسها، دون أي شرط سوى شرط أن تكون الملابس شرعيةً تماماً. (المترجِم).

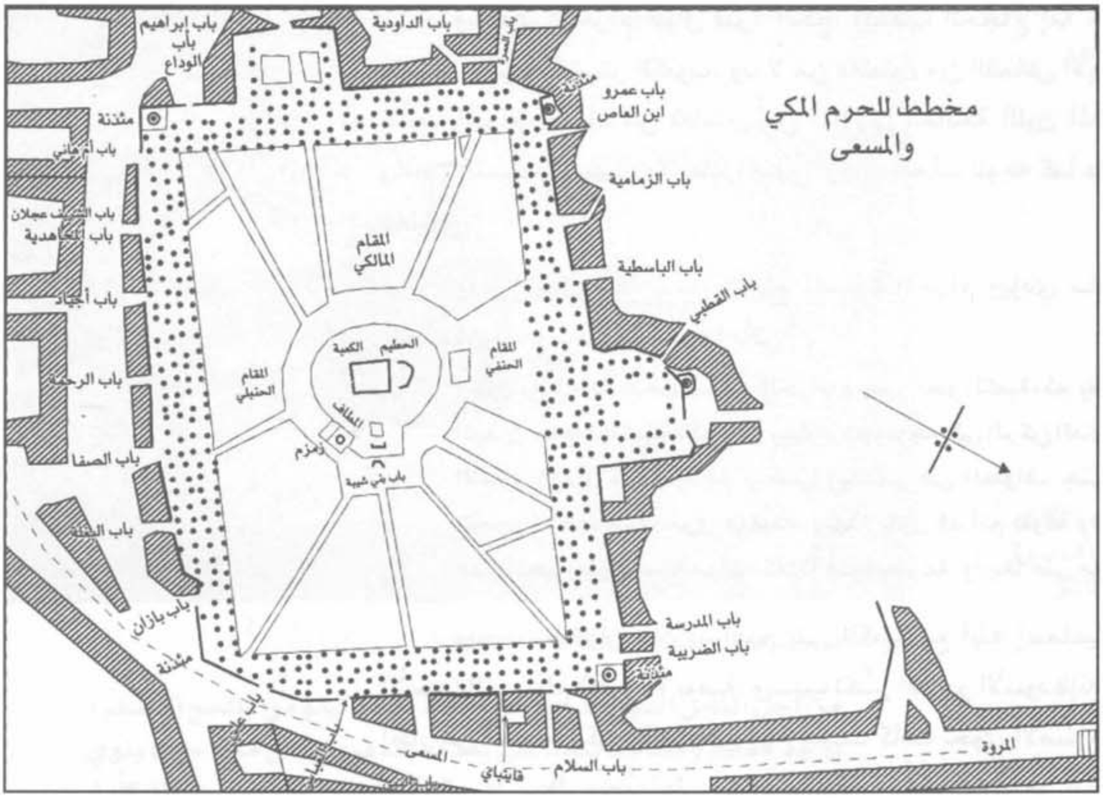
(2) ثاكستون، ترجمة: كتاب الرحلات لناصر خسرو، ص 69.

(3) يهوذا المكابي: من عائلة الحشمونيين، قام والده ماتاتياس بمحاربة السلوقيين؛ لأن ملك سلوقية أنطيوخوس الرابع أراد من الشعوب الخاضعة لحكمه تبنّي الثقافة والعادات الإغريقية، ثم اقتفى يهوذا المكابي أثر والده وأحرز النصر لليهود. (المترجم).

(4) «الحانوكا» أو «الحنكة». أو «عيد الأنوار»: يحتفل به اليهود لمدة 8 أيام، تُوقَد في مساء كل يوم من أيامه شموع بأعداد متزايدة، وتُتلى صلاة شكر للإله لنصرته اليهود في عهد الأسرة الحشمونية (المكابيين) في تمرُّدهم على السلوقيين. (المترجم).

(5) انظر 1 و2 المكابي في «أبوكريفا».

(6) ارتفاع الكعبة الآن 14 متراً. (المترجم).



الحرم المكّي. المصدر: روتر، المدن المقدسة في الوطن العربي.

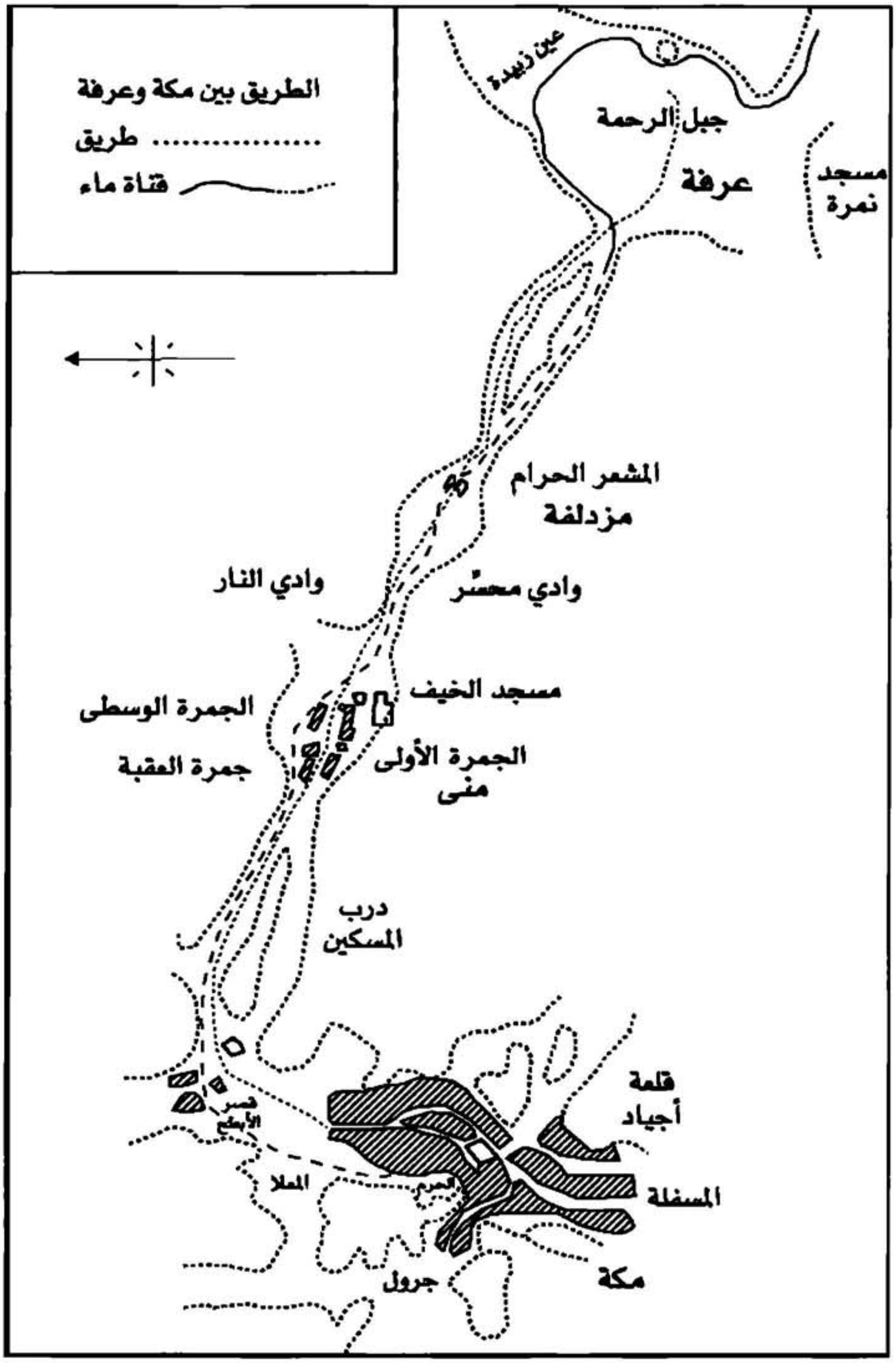
وسائط النقل الحديثة وأمنها الكبير. وكان بناء الحرم بكامله أصغر في أيام ناصر خسرو، إلا أنه كان مُتقَناً أكثر من البناء البسيط الذي كان موجوداً في أيَّام محمَّد، ويصف ناصر خسرو ذلك على النحو الآتي:

> **تقع الكعبة في وسط الساحة، وتتخذ شكلاً مستطيلاً يمتد على المحور الشمالي الجنوبي، يبلغ طولها 12.84 متراً وارتفاعها 14 متراً، ويقع الباب إلى جهة الشرق. وعند الدخول إلى الكعبة تجد الركن العراقي على اليمين، وركن الحجر الأسود على الشمال، والركن اليماني في جهة الجنوب الغربي، والركن الشامي في جهة الشمال الشرقي، وقد وُضع الحجر الأسود في حجر أكبر في إحدى زوايا الكعبة على ارتفاعٍ يصل إلى صدر الإنسان(1).**

وبعد الانتهاء من الطواف سبع مرات يُتابع الحاج مسيره إلى مقام إبراهيم الذي يقع مقابل الكعبة، وخلف هذا المكان يُؤدِّي الحاج ركعتين تُدعَيَان بصلاة الطواف. وبعد الانتهاء من الركعتين يذهب إلى بئر زمزم ويشرب من مائه، ويقوم بالوضوء مرةً أخرى. وعلى الرغم من أن ماء البئر مالح(2) فإنه يُعتقد أن لماء زمزم

(1) ثاكستون، ترجمة كتاب الرحلات لناصر خسرو، ص 75. [وفي النسخة العربية هناك تفصيلات أكثر دقة لوصف الكعبة، انظر: ص ص130-132].

(2) ماء البئر عذب؛ لكنه من نوع الماء العَسِر لغناه بالمعادن. (المترجم).



الطريق بين مكة وعرفات.
المصدر: روتر، المدن المقدسة في الوطن العربي.

صفات مفيدة في الشفاء. وبحسب التراث الإسلامي أحضر المَلَك جبريل ماء زمزم إلى هاجر وإسماعيل[1] بمعجزة بعد أن غادرهما إبراهيم في مكة واتجه نحو

(1) نَبَعَ الماء من الأرض ولم يُحضره جبريل عليه السلام؛ وإنما ورد أن هاجر رأت جبريل -عليه السلام- وهو يبحث في الأرض بجناحه (أو برِجله) فنبع الماء. (المترجم).

الصحراء. ويسرد الكتاب المقدَّس قصة مماثلة، فبحسب «سفر التكوين» (21: 8 ـ 21) جرت أحداث نفي هاجر وإسماعيل، وعطشهما، وإحضار مَلَك من ملائكة الله الماء من خلال معجزة؛ في مكان قفر بالقرب من بئر السبع في شمال صحراء النقب في فلسطين[1].

ثم يُغادر الحاج مكان الحرم من خلال البوَّابة الجنوبية الشرقية ويُتابع إلى هضبة صغيرة تُدعى الصفا، حيث يهرول لمسافة نحو ربع ميل إلى مكان مرتفع آخر يُدعى المروة، ويُكرِّر الحاج هذا سبع مرات، مردداً أثناء ذلك كله صلوات تحتفي ببحث هاجر المحموم عن الماء[2]، واليوم يسعى الحجاج بين الصفا والمروة في طريقٍ مغلقة. يقول خسرو:

> **بعد الوصول إلى المروة في المرة الأخيرة ستجد سوقاً فيه نحو عشرين دكاناً للحلاقة يقابل بعضها بعضَها الآخر، ستحلق رأسك، وينتهي بذلك الحج الصغير (العمرة)، وتخرج من الإحرام[3].**

وبهذه الشعائر يكون الحجاج قد انتهَوْا من الشعائر الأولية، وبدلاً من قصِّ شعورهم يُغادرون الحرم إلى مكان إقامتهم؛ لأن لديهم كثيراً من الرحلات الأخرى والشعائر التي عليهم أن يكملوها.

أولاً: يسافر الحجاج شرقاً عبر الصحراء مسافة أربعة أميال إلى مِنى حيث يمضون ليلة واحدة في اليوم الثامن من ذي الحجة، وينطلقون في اليوم التالي إلى سهل عرفات، ويقع على بُعد نحو سبعة أميال شرقاً. وقد يدفع الأغنياء ثمن أجرة جمل لحملهم، لكن معظم الحجاج يمشون، وبعضهم يمشي حافي القدمين تورُّعاً. وعلى الرغم من قُدسيَّة شهر الحج وحرمته فقد اعتاد البدو المعتدون نهب مواكب الحجيج. وقد أوقفت عصابة من قبيلة شعبة موكب حج ابن جبير في منتصف مارس من عام 1184م، لكن عثمان حاكم اليمن ـ الذي كان يُؤدِّي فريضة الحج أيضاً ـ حضر ليُنقذ ابن جبير والحجاج المرافقين، فقد تقدَّم عثمان ـ كما يروي ابن جبير ـ:

> **بجميع أصحابه شاكين في الأسلحة إلى المضيق الذي بين مزدلفة وعرفات، وهو موضع ينحصر الطريق فيه بين جبلين، فينحدر الشعبيون من أحدهما ـ وهو الذي عن يسار المار إلى عرفات ـ فينتهبون الحاج انتهاباً، فضرب هذا الأمير قبة في ذلك المضيق بين الجبلين بعد أن قدم أحد أصحابه فصعد إلى رأس الجبل بفرسه، وهو جبل كؤود، فعجبنا من شأنه، وأكثر التعجب من أمر الفرس، وكيف تمكن له**

(1) انظر: فايرستون، **رحلات في الأراضي المقدسة**، ص ص48-51؛ وانظر أيضاً: ص ص63-71.

(2) لا توجد أدعية أو أذكار خاصة بالسعي بين الصفا والمروة. (المترجم).

(3) ثاكستون، ترجمة: **كتاب الرحلات لناصر خسرو**، ص 69. [وفي النسخة العربية، ص123].

> **الصعود إلى ذلك المُرتقَى الصعب الذي لا يرتقيه. فأَمِنَ جميع الحجاجِ بمشاركة هذا الأمير لهم، فحصل على أجرين: أجرَ جهاد وأجر حج؛ لأن تأمين وفد الله ـ عز وجل ـ في مثل ذلك اليوم من أعظم الجهاد. واتصل صعود الناس ذلك اليوم كله والليلة كلها يوم الجمعةِ كله. فاجتمع بعرفات من البشر جمعٌ لا يُحصي عدده إلا الله عزَّ وجلَّ[1].**

وفي ظهيرة اليوم التاسع من ذي الحجة يبدأ الحجيج جزءاً من الحج يُدعى «الوقوف» في عرفات؛ أي أنهم يبقون مبتهلين على جبل الرحمة[2] حتى غروب الشمس، يردِّدون دائماً: «لبيك اللهم لبيك»، ويستمعون إلى خطبتين تُلقَيان من القمة[3]. وبحسب التراث الإسلامي فإن إبراهيم أوَّل من صلى هناك، ومحمَّد ألقى خُطبة الوداع من هناك. ويستعدُّ الحجيج للعودة إلى مكة عند الغروب. وبحسب العرف الإسلامي فإنهم ينتظرون حتى الوصول إلى مزدلفة (التي تقع خلفهم بمسافة ثلاثة أميال باتجاه المدينة)، ليصلُّوا صلاة العشاء[4]. ومن لديه المقدرة البدنية يركض بأقصى سرعته[5] إلى مزدلفة. وفي الوقت الذي ينام معظم الحجيج في مزدلفة ليلة واحدة؛ فإن النساء والأولاد والعجزة يكملون رحلتهم إلى مِنى.

وفي مِنى، في العاشر من الشهر؛ يُؤدِّي الحجيج مجموعة من الشعائر إحياءً لذكرى أمر الله إبراهيم أن يضحِّي بكبش بدلاً من ابنه: ﴿ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ (سورة الصافات، الآية 104 ـ 109).

وهناك خلاف بين المفسرين الأوائل فيما إذا كان الولد المقصود هو إسحق أو إسماعيل، لكن معظم العلماء يرون أنه إسماعيل (على عكس الرواية في الكتاب المقدس في سفر التكوين، 22) [6].

وتُوجد في منى ثلاثة أعمدة حجرية من الشرق إلى الغرب على طول الوادي،

---

(1) برودهرست، ترجمة: رحلات ابن جبير، ص ص 176-177. [وفي الأصل: ص150]، وهو مقتَبَس أيضاً من: بيترز، الحج، ص ص121-122.

(2) لا يُشتَرَط وقوف الحجاج على جبل الرحمة، بل يقفون في صعيد عرفات كله، فعرفات كلها موقف. (المترجم).

(3) تُلقى الخطبة الآن في مسجد نمرة اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وسلم. (المترجم).

(4) يجمع الحاج في مزدلفة صلاتَي المغرب والعشاء جمع تأخير. (المترجم).

(5) لم يَرِدِ ركض الحاج (بأقصى سرعته) إلى مزدلفة، بل يسير أو يركب. (المترجم).

(6) لقراءة بعض الآراء حول الولد المقصود بالذبح إسحق أو إسماعيل انظر: الطبري، **تاريخ الطبري**، ج2، **الرسل والملوك**، ترجمة: وليم م. برينر (William B. Brinner)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1987م)، ص ص82-97.

وأول شعيرة على الحجاج حينئذٍ هي قذف الحصى [رمي الجمرات] على العمود الذي في الغرب، يتشَبَّهُ الحاجُّ في «رمي الشيطان»(1) بإبراهيم الذي رمى الحجارة على الشيطان، عندما سعى الشيطان ليقنع إبراهيم بألا يُضحِّي بابنه كما أمره الله. وبعد رمي الجمرات يشتري الحاج ماعزاً أو خروفاً (أو جملاً إن قدر على شرائه) ليُضحِّي به، مُديراً وجه الأضحية باتجاه مكة، ويذبحه من رقبته كما فعل إبراهيم، ويُعَدُّ قطع رقبة الحيوان المرحلة الأخيرة في الإحرام(2). ثم يجد الحاج واحداً من الحلاَّقين الكثيرين المتواجدين هناك ويحلق رأسه، أو على الأقل يقصُّ شعره. وبعدها لديه الحرية في ارتداء ملابسه المعتادة، ثم يعود إلى مكة ليطوف حول الكعبة ثانيةً. ويعود الحجيج في الأيام الباقية إلى منى ثانيةً كي يرموا الحصى على الأعمدة الثلاثة، ويُضحُّوا بأضحيات إضافية(3)، ويستمتعوا بالاحتفال مع الحجيج الآخرين. وفي منى قد تخرج الأمور عن السيطرة قليلاً، فقد لاحظ ابن جبير في كتابه «الحج»:

> **وقد كانت في يوم الانحدار المذكور بين سودان أهل مكة وبين الأتراك العراقيين جولة وهوشة وقعت فيها جراحات، وسُلَّت السيوفُ، وفُوِّقَت القسيُّ، ورُميَت السهامُ، وانتُهِبت بعضُ أمتعة التجَّار؛ لأن منى في تلك الأيام الثلاثة سوقٌ من أعظم الأسواق، يُباع فيها من الجوهر النفيس إلى أدنى الخرز، وغير ذلك من الأمتعة وسائر سلع الدنيا؛ لأنها مجتمع أهل الآفاق. فَوَقَى الله شرَّ تلك الفتنة بتسكينها سريعاً، وكانت عين الكمال في تلك الوقفة الهنيئة، وكَمُلَ للناسِ حجُّهم، والحمد لله رب العالمين(4).**

وفي نهاية كل حج يُزاح غطاء الكعبة المنسوج القديم (الكسوة) ويوضع بدلاً منه آخر جديد، وهو إجراء له أصول إسلامية أيضاً؛ ففي السنوات الأولى للإسلام جرت العادة أن يقوم الخليفة بتقديم كسوة جديدة كل سنة، ويروي ابن جبير ما يأتي:

> **وفي يوم السبت ـ يوم النحر المذكور ـ سيقت كسوة الكعبة المقدسة من محلة الأمير العراقي في مكة على أربعة جمال، وتَقَدَّمَها القاضي**

---

(1) ليس المراد (رمي الشيطان)، بل رمي الجمار رمزٌ فحسب لمعصية الشيطان وطاعة الله وإقامة ذكره. (المترجم).

(2) لم يعد الحُجَّاج [كلُّهم] يذبحون الأضاحي بأنفسهم، بل يمنحون ثمن الأضحية لمؤسسة تديرها الحكومة في المملكة العربية السعودية، تشرف على ذبح الأضاحي، ومن ثم تُوزَّع اللحم على المجتمعات الفقيرة في العالم الإسلامي.

(3) لا توجد أضحيات إضافية، ولعل المؤلف يقصد مَن لم يضحِّ من قبل. (المترجم).

(4) برودهرست، ترجمة: رحلات ابن جبير، ص ص 184-185 [وفي الأصل: ص157]؛ بيترز، الحج، ص126.

> **الجديد بكسوة الخليفة السواديَّة، والرايات على رأسه، والطبول تهز وراءه... فوُضعت الكسوة في السطح المكرم أعلى الكعبة. فلما كان يومُ الثلاثاء الثالثَ عشرَ من الشهر المبارك المذكور اشتغل الشيبيون بإسبالها خضراءَ يانعةً تقيِّد الأبصار حسناً، في أعلاها رسمٌ أحمرُ واسعٌ مكتوب في الصفح الموجَّه إلى المقام الكريم حيث الباب المكرم ـ وهو وجهها المبارك ـ بعد البسملة: «إنَّ أوَّل بيت وُضعَ للناس....» الآية، وفي سائر الصفحات اسمُ الخليفة والدعاءُ له، وتَحفُّ بالرسم المذكور طُرَّتان حمراوتان بدوائر صغار بيض فيها رسمٌ بخط رقيق يتضمَّن آيات من القرآن، وذِكْرَ الخليفةِ أيضاً(1).**

وقبل أن يُغادر الحجيج إلى بلادهم يعودون إلى مكة كي يؤدُّوا طواف الوداع، وهو الشعيرة الأخيرة. وعلى الرغم من أنهم غير مطالَبين بالقيام برحلةٍ باتجاه الشمال نحو المدينة لزيارة مسجد محمَّد؛ إلا أن كثيراً من الحجيج ـ إن لم يكن معظمهم ـ يُسافرون إلى هناك قبل العودة إلى بلادهم. وبينما يكون الحاجُّ في مكة ومحيطها ليؤدي مناسك الحج السنوي؛ تزخر الأسواق في القرى والبلدات والمدن في بقية العالم الإسلامي بالأضاحي في الأيام التي تسبق اليومَ الذي يُضحِّي به الحجيجُ في مِنى، إذ يستعد المسلمون للتضحية والوليمة متضامنين مع إخوتهم وأخواتهم في الصحراء العربية. بالإضافة إلى ذلك؛ ومع توسُّع الفتوحات الإسلامية في الأقاليم التي أصبحت تحت السيطرة السياسية الإسلامية؛ برهنت قوافل الحج التي تصل من أقاصي العالم الإسلامي على أنه لا غنى عن الحج في المعرفة الإسلامية والتجارة العالمية.

حج الشيعة:

إن تبجيل الأئمة وزيارة أضرحتهم من الأمور الرئيسية في المعتَقَد الشيعي، وليس من الواضح تماماً متى أصبحت هذه الممارَسات جزءاً من التراث الشيعي، لكنا نعلم أنه بعد أن فتح البويهيون الشيعة بغداد في عام 945م، شجَّعوا على الأداء العلني والعام لثلاث شعائر علنية مهمة بصورة جوهرية في الحياة اليومية للمسلمين الشيعة؛ وهي: الاحتفاء بذكرى غدير خم، وإحياء ذكرى استشهاد الحسين بن علي،

---

(1) برودهرست، ترجمة: رحلات ابن جبير، ص 185 [وفي الأصل: ص ص157-158]: بيترز، الحج، ص ص 126-127. إن البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) هي الجملة الافتتاحية في سور القرآن المئة والأربع عشرة كلها، ما عدا واحدة، وجرت العادة أن يكتب المؤلف بضع عبارات من النص القرآني، مع تأكُّده من أن القارئ يحفظ النص القرآني ويمكنه أن يملأ الفراغات التي يتركها المؤلف، وقد ورد في الآية 96-97 من السورة الثالثة النص الآتي: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ (سورة آل عمران، الآية 96-97)، وبكة اسم ثانٍ لمكة.

وزيارة أضرحة الأئمة الشيعة. وقد شجَّع أيضاً الفاطميون الإسماعيليُّون في مصر (969 ـ 1171م) على الاحتفال بهذه الشعائر في العلن.

ولأن البويهيين يعودون في نسبهم إلى الاثني عشرية أو فرع الأئمة في التراث الشيعي، ولأن الفاطميين ينتمون إلى السبعية أو إلى فرع الإسماعيلية؛ فلا بد من ذكر بعض الأفكار لتوضيح الاختلافات بين هاتين المجموعتين[1]. فهناك مُعْتَقَدان أساسيان تطوَّرا بين الشيعة: يرى المُعْتَقَد الأول أن الخليفة الحق أو الإمام يجب أن يكون من سلالة محمد، ولا سيما من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد. ويرى المُعْتَقَد الثاني ـ وهو موضع جدل أكبر ـ أن الخليفة أو الإمام ليس بقائد الأمة السياسي فقط، بل هو المعلِّم الديني المعصوم، وليس ثمة ضمانة في أنه من دون أيِّ زلل في الإيمان والأخلاق، فهو معصوم وحسب[2]. وبسبب هذا التأكيد على الدور الديني واللاهوتي لرأس المجموعة تنزع النصوص الشيعية إلى استخدام لقب الإمام لهذا المنصب أكثر من استخدامها للقب الخليفة أو أمير المؤمنين، ويتفق الشيعة الاثنا عشرية مع السبعية على هذين المُعْتَقَدين، لكنهما يختلفان على هوية الإمام السابع.

وقد أُسِّس معتقد الشيعة في الإمامة بناءً على أحداث الثامن عشر من ذي الحجة للعام العاشر بعد الهجرة (16 مارس 632م)، فحسب ما جُمِعَ حول السيرة فقد توقف محمَّد في مكان يُدْعَى غدير خُمّ (بركة خُمّ)، في طريق عودته إلى المدينة بعد أن أدى حجَّة الوداع في مكة، وتجمَّع أصحابه تحت أيكة من الشجر ليستظلوا من الحرارة الخانقة ويؤدوا صلاة الظهر. وفي ختام الصلاة رفع محمَّد يد علي أمام الجمع وسألهم إذا كانوا يشهدون أنه ـ أي محمَّد ـ أَوْلَى بهم من أنفسهم، فردُّوا بالإيجاب طبعاً، ثم أخذ يد عليٍّ ثانيةً وقال: «مَنْ كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه، وانصرْ مَن نصره واخذُلْ مَن خذله»، ثم قال عمر بن الخطاب لعليٍّ: «هنيئاً لك يا ابن أبي طالب، أصبحتَ اليومَ وليَّ كلِّ مؤمن»[3].

ولأن النسخة التي اقتُبست من مسند ابن حنبل (المتوفَّى في 855م) هي مجموعة سُنِّية للأحاديث؛ فإنه يبدو من الواضح أن المعتقد السُّني لا ينكر أن أحداث غدير خم قد حدثت فعلاً، لكنهم يختلفون تماماً في تفسير الحدث نفسه. فتبعاً

(1) يوجد عدد من المقدمات إلى إسلام الشيعة، وهي كثيرة ولا مجال للحديث عنها هنا، فوضعتُ قائمة بأفضل ما كُتب حول الموضوع في قسم الشيعة في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

(2) في هذا القول تناقض؛ فمفهوم العصمة عند الشيعة يتضمن عدم وقوع أي خطأ من الأنبياء – عليهم السلام– أو الأئمة – رضي الله عنهم – مهما تكن درجة هذا الخطأ أو الزلل. (المترجم).

(3) مقتبَس من: موجان مومن (Moojan Momen)، مقدمة لإسلام الشيعة (An Introduction to Shii Islam)، (نيو هيفن: جامعة ييل، 1985م)، ص 15.

للمعتَقَد الشيعي تثبت القصة السابقة من دون أي شك أن محمَّداً لم يُعيِّن عليّاً بن أبي طالب وسلالته خلفاء له بعد موته فحسب (وقد وقع موته بعد ثلاثة أشهر لاحقة في 13 ربيع الأول من العام الحادي عشر بعد الهجرة، 8 يونيو 632 ميلادي)، بل إن محمَّداً أيضاً سلَّمه السلطة السياسية والدينية أيضاً. أمّا السُّنة فيُولون عليّاً كثيراً من الاحترام والوقار لأنه من أوائل من اعتنق الإسلام، ولأنه ابن عم محمَّد وصهره، ولأنه رابع الخلفاء الراشدين، ويرفضون ببساطة تفسير الشيعة لأحداث غدير خُمّ جملةً وتفصيلاً.

لقد أصبح أبو بكر الخليفةَ الأول (حكم من 632 إلى 634م)، وكان الرفيق المقرَّب من محمَّد، ثم تبعه في الخلافة اثنان من أصحاب محمَّد: عمر بن الخطاب (حكم من 634 إلى 644م) وعثمان بن عفان (حكم من 644 إلى 656م). وبعد اغتيال عثمان أصبح علي بن أبي طالب (حكم من 656 ـ 661م) الخليفة والإمام، وقد حدثت في خلافته أول حرب أهلية في التاريخ الإسلامي (656 ـ 661م)، انتهت بمقتله على يد مُنْشَقٍّ من الخوارج. وتبعاً لتفسير الشيعة لأحداث غدير خم فقد كان عليٌّ الخليفةَ أو الإمامَ الأول، وما الخلفاء الثلاثة، أبو بكر وعمر وعثمان إلا مغتصبون للحكم.

ووفقاً لمعتَقَد الشيعة فقد انتقلت الإمامة إلى الابن الأكبر لعلي وهو الحسن (المتوفَّى في 669م)، لكن الحسن تنازل عن حقه في الخلافة في عام 661م، ولم يعارض معاوية (الذي حكم من 661 حتى 680م) وأسس الخلافة الأموية (661 ـ 750م) وجعل دمشق عاصمةً لها. لكن ـ على الرغم من تنازل الحسن ـ بقي شيعةٌ من المسلمين يرون أنه لا يقود الأمة الإسلامية بصورة شرعية إلاَّ واحد من بيت محمَّد، ولا سيما من نسل علي[1]. ومباشرةً؛ وبعد أن انتقلت الخلافة إلى يزيد (حكم من 680 إلى 683م) أقنع الابن الأصغر لعلي وهو الحسين (الإمام الثالث) بأن يترك بيته في الحجاز ويسافر إلى الكوفة ليستردَّ مكانَه الحقَّ في قيادة الأمة المسلمة. وفي العاشر من المحرم من عام 61 هجرية (10 أكتوبر 680م) هَزَمَت القواتُ الأموية الحسينَ واثنين وسبعين من الرجال المسلَّحين (مع نسائهم وأولادهم) في كربلاء، وقطع المنتصرون رأس الحسين ورؤوس أتباعه، ووضعوا رؤوسهم على أعمدة بعد أن

---

(1) حول النظريات المختلفة بشأن شرعية الحكم في الإسلام المبكر انظر: موشي شارون (Moshe Sharon)، «تطور الجدل حول شرعية السلطة في الإسلام المبكر»، **القدس للدراسات حول العربية والإسلام** (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، 5، 1984م، ص ص 121-142؛ باتريشيا كرون (Patricia Crone) ومارتن هيندز (Martin Hinds)، **خليفة الله: السلطة في القرون الأولى للإسلام** (God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam)، (نيويورك: جامعة كمبردج، 1986م)؛ باتريشيا كرون، **حكم الله: الحكومة والإسلام** (God's Rule: Government and Islam)، (نيويورك: جامعة كولومبيا، 2004م)؛ ولفريد مادلونغ (Wilfred Madelung)، **خلافة محمَّد: دراسة في الخلافة المبكرة** (The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate)، (نيويورك: جامعة كمبردج، 1997م).

توجَّهوا نحو الكوفة، وأُخذت النساء والأولاد أسرى، ومن ضمنهم ابن الحسين عليّ[1]؛ الذي نجا لكونه لم يتمكن من المشاركة في المعركة بسبب مرضه.

وكما جرت العادة فقد أُرسِل رأسُ الحسين إلى الخليفة يزيد في دمشق دليلاً على أن الحسين قد قُتل حقّاً. وتشير بعض الروايات إلى أن يزيد حزن على موت حفيد محمَّد، لكن روايات أخرى تذكر أنه تعامل مع رأس الحسين باحتقار، إذ وكز بعصاه فم الحسين، وعلى الفور لامه أبو برزة الأسلمي - وهو واحد من صحابة محمَّد-[2]:

> **أتنكت بقضيبك في ثغر الحسين؟! أما لقد أخذ قضيبك في ثغره مأخذاً، لربَّما رأيتُ رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- يرشُفُه. أما إنَّك يا يزيد تجيء يوم القيامة وابن زياد شفيعك! ويجيء هذا ومحمَّد شفيعه[3].**

أُعيدَ رأسُ الحسين إلى ذوي قرابته الذين دفنوه، لكن أين؟ فلرأسه مكان تشريفي في الجامع الأموي بدمشق، وتقول رواية أخرى إنه دُفن في عسقلان حيث بنى الفاطميون ضريحاً له في عام 1098م، وأُخرج من القبر في زمن الصليبيين ونُقل إلى القاهرة سنة 1153م حيث تجري هناك مراسم لإحياء ذكراه حتى يومنا هذا في جامع الحسين. وتقول روايات أخرى إن رأس الحسين نُقل إلى المدينة والكوفة والنجف وكربلاء والرقة على نهر الفرات، وحتى إلى مرو البعيدة في أفغانستان[4].

ومع استشهاد الحسين انتقلت الإمامة إلى ابنه علي، واستمرت في التداول من الأب إلى ابنه بحيث يُعيِّن كل إمام خليفته. ومن أهم الأئمة بعد علي بن أبي طالب: جعفر الصادق (المتوفَّى عام 765م)، وهو الإمام السادس، وقد اشتُهِرَ بورعه وعلمه، وهناك كثيرون من الذين درسوا على يديه من العلماء والفقهاء. وقد عيَّنَ جعفرُ ابنَه إسماعيلَ (المتوفَّى عام 754م) إماماً من بعده يخلفه بعد موته بوصفه الإمام السابع، ولكن إسماعيل تُوفِّي قبل والده، وصار أمر من سيخلف جعفراً محطَّ جدل، فرأى قسمٌ أن تنتقل الإمامة إلى ابن إسماعيل محمَّد، ويُدعى هؤلاء الذين يقولون بهذا الرأي بالسبعية أو الإسماعيلية[5].

---

(1) المقصود: علي الأوسط، الملقَّب بـ«زين العابدين». (المترجم).

(2) ورُوي أيضاً أن المتحدث هو أنس بن مالك - رضي الله عنه - الذي قال: «إنك تنكت بالقضيب حيث كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يقبِّل» وأن أبا برزة الأسلمي كان شاهداً، وأن هذا حدث في مجلس عبيد الله بن زياد بالكوفة.

(3) الطبري، **تاريخ الطبري**، المجلد 19. وانظر: **تاريخ الخليفة يزيد بن معاوية**، ترجمة: ي.ك.أ.هاورد، (ألباني: جامعة ولاية في نيويورك، 1990م)، ص174.

(4) هالم، **الشيعة**، ص 16.

(5) حول فرقة الإسماعيلية من الشيعة، انظر: فرهد دفتري (Farhad Daftary)، **الإسماعيلية: تاريخهم ومعتقدهم** (The Ismailis: Their History and Doctrine)، (نيويورك: جامعة كمبردج، 1990م).

ورأى القسم الآخر أن على الإمامة أن تنتقل إلى موسى (المتوفَّى عام 799م) وهو أخو إسماعيل، وعدُّوه الإمام السابع، ويُعرف أصحاب هذا الرأي بالإثني عشرية أو الإمامية، ويرون أنه عندما تُوفِّي الإمام الحادي عشر الحسن العسكري (في عام 873 أو 874م) خلفه ابنه محمَّد ليكون الإمام الثاني عشر. ويؤمن الاثنا عشرية أيضاً بأن محمَّداً [ابن الحسن العسكري] لم يمت، بل ذهب في غيبة؛ أي أنه عاش ولا يزال يعيش بطريقة خفيَّة، وأنه في وقت معيَّن - لا نعرفه بالطبع - سيعود ويكون المهدي أو المسيح[1]. (انظر: أئمة الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية في «جدول السلالات والأنساب»).

وقد تبدو هذه الخلاصة طويلة، ولكنها ضرورية لتوضيح أهمية دور الإمام علي وخلفائه في علم الدين لدى الشيعة. ومن دون فهم أساسي لمفهوم الإمامة من الصعب استيعاب أهمية الشعائر العلنية ومعناها في إسلام الشيعة، وقد كانت جزءاً من الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ولا سيما في العراق تحت حكم البويهيين، وفي مصر تحت حكم الفاطميين. ولأن تعيين محمَّد لعلي إماماً في غدير خم واحدٌ من الأحداث الجوهرية في إسلام الشيعة؛ فمن غير المستَغرَب أن يقوم البويهيون – عندما وصلوا إلى السلطة في العراق – بإنشاء احتفال عام لغدير خُمّ في الثامن عشر من ذي الحجة.

وبقي قليل حول طبيعة هذه الاحتفالات، عدا ما أصدره الحاكم البويهي مُعزُّ الدولة (945 - 967م) من أوامر بتزيين مدينة بغداد وإشعال النار في مقارِّ الشرطة المحلية. ومن الشعائر العامة الأكثر أهميةً إحياء ذكرى استشهاد الحسين في معركة كربلاء في العاشر من محرم؛ لذلك يُسمَّى هذا الاحتفال بعاشوراء، وهو مأخوذ من الرقم عشرة، وقد أصبحت عاشوراء من أهم الشعائر في التقويم الديني للشيعة. وهي لا تُعَدُّ إحياءً لمقتل الحسين غير المبرَّر فحسب، بل لأنه قدَّم مثالاً في الاستشهاد وعلى الجميع أن يحذوا حذوه[2]. وقبل أن ندرس عاشوراء لنبحثْ في احتفال غدير خم في مصر الفاطمية.

اجتمع نفرٌ من الناس من الفسطاط وآخرون من قبائل شمال إفريقية من

---

(1) حول معتَقَد الإمام الغائب انظر: مومن، **مقدمة إلى إسلام الشيعة**، ص ص 161-172. وحول المقارنة بين الكاثوليكية الرومانية وإسلام الشيعة انظر: جيمس أ. بيل (James A. Bill)، وجون ألدن وليمز (John Alden Williams)، **الروم الكاثوليك والمسلمون الشيعة: الصلاة والإيمان والسياسة** (Roman Catholics and Shii Muslims: Prayer, Passion and Politics). (شابل هيل: جامعة نورث كارولانيا، 2002م).

(2) ولا بد من ذِكر أن السُنَّة لا يرون مطلقاً قتل الحسين على يد يزيد بن معاوية أمراً حسناً؛ لأنه لا يمكن لخيرٍ أن يأتي عبرَ قتل حفيد محمَّد.

الذين احتلوا مصر عام 973م كي يُحيوا احتفال غدير خم للمرة الأولى بتصديق من الولاية الفاطمية. وتبقى المعلومات حول مظاهر الاحتفال قليلة، لكن هناك ما يكفي من الروايات التي تُعطي لمحةً عن ضروبٍ من الأمور التي رافقت الاحتفال، ولا سيما إغلاق المحالّ، وارتداء الملابس الحسنة، والحداد العلني، والحزن على استشهاد الحسين، ولعن أصحاب محمَّد الذين خانوا عليّاً بحسب معتقد الشيعة[1]. وقد غمرت موضوعات الشهادة والعذاب احتفال غدير خم[2] وعاشوراء التي تأتي متتاليةً بحيث تكون مناسبة عاشوراء بعد ثلاثة أسابيع من احتفال غدير خم تبعاً للتقويم القمري.

ولكن في القرن الثاني عشر تحوَّلت مناسبة غدير خم من احتفال شعبي إلى احتفال مُتْقَن في البلاط الفاطمي. وقد فقد الاحتفال كثيراً من رمزيته الشيعية، وأصبح واحداً من الاحتفالات العامة التي يوظفها نظام الحكم كي يمنح الشرعية لنفسه أمام الرعية من السنَّة والشيعة والمسيحيين واليهود، إذ يرتدي الخليفة ووزيره والجند المشاة والفرسان ملابس خاصة، وتُزيَّن البوابات بالسجَّاد، وتُذبح الخِراف، وتُعَدُّ الولائم الباذخة التي تُشبه الولائم المعدَّة للاحتفال بنهاية صوم رمضان والأضاحي التي تُقدَّم خلال الحج السنوي[3].

وتبعاً لمُعْتَقَد الشيعة فقد مات كلُّ الأئمة ما عدا الإمام الثاني عشر، أما الآخرون فقد ذُبِحَ بعضُهم في معارك، وسُمِّم بعضهم، ومات بعضهم الآخر في السجن[4]؛ لكن الاستشهاد الأكثر تأثيراً هو استشهاد الحسين. ولأنه يُنظَر إلى الأئمة جميعاً على أنهم بلا خطايا فإن استشهادهم ومعاناتهم تُفهَم على أنها أمور تُمثِّل رغبتهم في أن يتحمَّلوا طواعيةً جزءاً من عذاب البشرية وعقابها؛ أي أنه بسبب عذابهم نجا البشر من قسوة العدالة. ويؤهِّل الاستشهادُ الأئمةَ لأنْ يكونوا شفعاء للمؤمنين عند الله، ويوازي هذا المفهومُ عن العذابِ المخلِّصِ تضحيةَ عيسى المسيح بنفسه من أجل خطايا البشرية في الدين المسيحي. لكن ـ على عكس الدين المسيحي ـ يرفض الإسلام مبدأ الخطيئة الأصلية؛ لذلك يفيد عذاب الأئمة فقط في خطايا معيَّنة ارتكبوها

---

(1) لا تشمل مراسم الاحتفال بعيد الغدير عند الشيعة الحزن أو الحداد العلني، بل هما مختصان بإحياء ذكرى عاشوراء، فهم يحتفلون بذكرى الغدير بوصفها عيداً. (المترجم).

(2) قلما يتطرق الشيعة إلى موضوعات الشهادة والحزن في عيد الغدير عندهم، بل يكثرون فيه من تعداد مناقب الإمام علي والأئمة من بعده- رضي الله عنهم- بعامة. (المترجم).

(3) حول أهمية احتفال غدير خُم بوصفه احتفالاً رسميّاً فاطميّاً انظر: بول ساندرز (Paul Sanders)، الشعائر والسياسة والمدينة في القاهرة الفاطمية (Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1994م)، ص ص 121-134.

(4) وفق معتقَد الشيعة فإن جميع الأئمة قُتلوا أو سُمِّموا، ولم يمت أيٌّ منهم دون قتل أو سم. (المترجم).

هم بأنفسهم[1][2]. ولأن السنَّة يرفضون مبدأ الشيعة في الإمامة فهم يرفضون على الإطلاق فكرة أن الأئمة الشيعة يُؤدُّون دور المُخلِّص.

ويفيد المؤمنون من عذاب الأئمة واستشهادهم من خلال رغبتهم في أن يُصبحوا شهداء أيضاً وبزيارة أضرحة الأئمة والبكاء عليها، فهناك روايات عن مؤمنين بكوا على ضريح الحسين بعد بنائه مباشرة. وفي عام 850م أمر الخليفة العباسي المتوكل بتدمير الضريح كي ينتهي قدوم الحجيج الشيعة إليه، لكن مساعيه لم تنجح لأن الشيعة استمروا في الذهاب إلى كربلاء على الرغم من عدم وجود ضريح، ثم أعاد الحاكم البويهي عضد الدولة ضريح الحسين إلى كربلاء وضريح علي[3] إلى النجف في عام 990م[4].

ومع مرور الزمن تطوَّرت هذه الطقوس وأصبحت جزءاً من زيارة المؤمنين إلى أضرحة الأئمة والحداد العلني عليهم، سواء على ضريح الحسين في كربلاء أو ضريح علي في النجف، أو قبور الأئمة الذين دُفنوا في بغداد وسامراء والمدينة ومشهد في إيران. وقد تحدث عالم الدين الطوسي (المتوفَّى في 1266م) في القرن الثالث عشر عن شوق المؤمنين للقاء أئمتهم وتوقهم لعذابهم وهم يصرخون على قبورهم: «يا ليتني أفديك. ولأن ذلك يفيد في تطهير عباد الله؛ انظر؛ نرتدي لذلك ثياب الحداد، ونجد السعادة في ذرف الدموع، ونخاطب عيوننا: استمري في بكاءٍ لا ينقطع إلى الأبد»[5].

جديرٌ بالذكر أن أكثر الاحتفالات إتقاناً هو الاحتفال الخاص بالحسين، ويعود تاريخ الاحتفال بعاشوراء على الأقل إلى فترة حكم البويهيين، وتشير المصادر إلى أنه في أقدم احتفال بعاشوراء كان الحجيج يزورون ضريح الحسين ليطلبوا رشفة

(1) هالم، **الشيعة**، ص ص 139-140؛ انظر أيضاً: محمود أيوب، **المعاناة المخلِّصة في الإسلام: دراسة في وجوه الإخلاص في عاشوراء لدى الشيعة الاثني عشرية** (Redemptive Suffering in Islam)، (هاج، موتون، 1978م)؛ ي.ك.أ. هوارد (I.K.A.Howard)، ترجمة: **كتاب الهداية في حياة الأئمة الاثني عشر: كتاب الإرشاد** (The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams: Kitab al-irshad)، (المهرست، نيويورك، 1981م)؛ و بيل ووليمز في: **الروم الكاثوليك والمسلمون الشيعة**.

(2) العبارة الأخيرة تُناقض مبدأ العصمة لدى الشيعة. (المترجم).

(3) القبر هو المكان الذي توجد فيه جثة الميت، والضريح هو موضعٌ كالقبر ليس فيه جثة، ولكنه رمز، ومن المعلوم أنه لا يُعرَف أين قبر الحسين ولا قبر علي رضي الله عنهما، ولكن يتعمَّد المؤلف هنا أن يذكر كلمة قبر (tomb) وليس كلمة ضريح (shrine). (المترجم).

(4) هالم، **الشيعة**، ص ص 15-16. يؤمن بعض المسلمين أيضاً أن علياً دُفن في مزار شريف في أفغانستان.

(5) مقتَبَس من: هالم، **الشيعة**، ص 140.

ماء إحياءً لذكرى واحد من الأفعال الأخيرة التي قام بها الحسين قبل استشهاده[1]؛ فعندما قربت نهاية المعركة، وكان الحسين يتوسَّل طالباً الماء لابنه الرضيع الذي وضعه بين ذراعيه؛ اخترق سهمٌ حنجرة الصغير وأرداه قتيلاً، واستمر الحسين بالقتال، غير عابئ بموت ولده، حتى ذُبح أخيراً[2]. وإن مظاهر العواطف المفتَعَلة والمواكب العلنية التي يضرب فيها المتفجِّعون أنفسهم ويجرحونها في عملية تماثل معاناة الحسين معروفةٌ في إيران والعراق ولبنان، ويعود تاريخها إلى حقب الصفويين (1501 ـ 1722م) والقاجاريين (1779 ـ 1925م) في إيران، بعد الفترة التي يتناولها هذا الكتاب.

وبينما لا تُشكِّل زيارة أضرحة الأئمة بديلاً شرعيّاً عن الحج السنوي الإجباري؛ فقد عَدَّ الشيعة فوائدها الروحيَّة وأجورها أعظم من الحج، ويتَّضح هذا الأمر في حوار موجَز سُئِل فيه شهاب بن عبد ربه عن عدد الحجات السنوية التي أدَّاها، وعندما أجاب بأنه أدى فريضة الحج تسع عشرة مرة، رد عليه مُحاوره: «تمِّمها إحدى وعشرين حجة، تُحسَبْ لك زيارة للحسين»[3].

ومن الجدير بالذكر أن الاحتفالات العامة بعاشوراء وغدير خم لم تمرَّ من دون أن يلحظها السكان السُّنَّة في العراق خلال حكم البويهيين، ففي الحقيقة تُوجد روايات بأنه في عام 999م وبعد ثمانية أيام من احتفال غدير خم بدأ السُّنَّةُ في بغداد باحتفالهم المضاد في إحياء ذكرى اليوم الذي لجأ فيه محمَّد وأبو بكر إلى الغار خلال هجرتهم إلى المدينة. وبعد ثمانية أيام من احتفال عاشوراء من السنَة نفسها احتفل السُّنَّةُ باليوم الذي قُتِلَ فيه مصعب بن الزبير، وهو واحد من الأبطال في الإسلام السنِّي. وفي أحيانٍ أخرى ردَّ بعض السكان السُّنَّة بالعنف على احتفالات الشيعة، ولا تُوجد أي روايات حول احتفالات مُضادَّة في مصر الفاطمية، لكن يُوجد دليل يفيد بأن بعض السكان السُّنَّة في الفسطاط استخدموا العنف أيضاً[4].

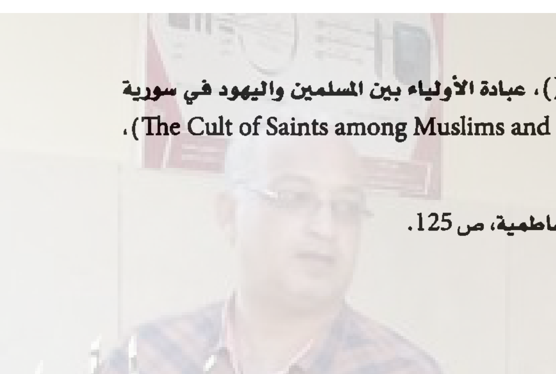
وعندما خلع صلاح الدين الفاطميين في عام 1171م انتهى دعم الدولة للشيعة الإسماعيلية ولشعائرهم، وظهر اسم الخليفة في خطبة الجمعة للمرة الأولى

(1) على الرغم من أن الحسين - رضي الله عنه - قُتل ظمآناً نتيجة منعه ومَن معه من الوصول إلى ماء الفرات. (المترجم).

(2) مؤمن، مقدمة إلى إسلام الشيعة، ص30.

(3) مقتَبَس من: جوزيف و. ميري (Joseph W. Meri)، عبادة الأولياء بين المسلمين واليهود في سورية في العصور الوسطى (The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria)، (نيويورك: جامعة أكسفورد، 2002م)، ص 141.

(4) ساندرز، الشعائر والسياسة والمدينة في القاهرة الفاطمية، ص 125.



بعد قرنين من الزمن، وتحولت مؤسسات العلم الفاطمية إلى مؤسسات سُنّية. ولأن الشيعة الإسماعيلية لم تضرب بجذورها في مصر قط خارج إطار النخبة الحاكمة وقلة آخرين؛ فقد ذبلت سريعاً[1]. وعلى الرغم من أن فتح السلاجقة لبغداد في عام 1055م قد أنهى رعاية الدولة للشيعة الاثني عشرية في العراق؛ إلا أن هذه الفرقة من الشيعة لم تنته في ذلك الإقليم. وفي النهاية كان العراق أرض الشيعة المقدَّسة؛ فقد ضمَّت كربلاء والنجف أضرحة الإمام الحسين والإمام علي بن أبي طالب، في حين ضمَّت بغداد قبور أئمة آخرين، واستمر الحجُّ إلى هذه الأضرحة، ولكن ليس بحرِّية كما كان عليه الأمر تحت حكم البويهيين.

لقد دعم السلاجقة الإسلام السُّنِّي وتعاطفوا مع الشيعة بشكلٍ ما. وفي الحقيقة كانت لدى نظام المُلك أمور سلبية كثيرة تجاه الشيعة، حتى إن الفاطميين في زمنه كانوا ألدَّ أعداء السلاجقة. لكن الأهم من ذلك هو الازدراء السُّنِّي الواسع - وربما الاحتقار - لمفهوم الشيعة في الإمامة، وزيارة الأئمة الشيعة، وإدانة أصحاب محمَّد لخيانتهم عليّاً. وقد رأى نظام المُلك الشيعة كفرةً يمثلون عموداً ثالثاً قد يهدِّد أمن الدولة، فنصح ملك شاه أن يتبع مثال محمود الغزنوي وطغرل وألب أرسلان الذين عيَّنوا من السُّنَّة المعتدلين أمناء سرٍّ لديهم، وجامعي ضرائب، وموظفين في الحكومة. وفيما يتعلق بأمورهم، وقال له: «هؤلاء الرجال (الشيعة) لهم دين الديالمة (البويهيين) نفسه ومن تابعيهم، وإذا ما تمكنوا من تعزيز مكانتهم فسيثيرون اهتمام الأتراك ويُسبِّبون الأسى للمسلمين، ومن الأفضل ألا يكون الأعداء وسطنا»[2]، فنصح بعدم تعيين أي شخص غير سنِّي، شاملاً ذلك اليهود والمسيحيين والزرادشتيين، ومن الواضح أن ذمَّه الشديد مُوجَّه نحو الشيعة.

أنواع الحج الأخرى:

بالإضافة إلى الحج المفروض، والعمرة الجديرة بالثناء، وحج الشيعة المختلف أو زيارة قبور الأئمة الشيعة؛ هناك عددٌ لا يُحصى من أنماط الحج المحلِّية التي أصبحت جزءاً من نسيج الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. فقبور أصحاب محمَّد والأولياء والعلماء والشهداء وعدد من الحكام، وحتى الأغراض

(1) ديفن ج. ستيوارت (Devin J. Stewart)، «الشيعة المنتشرة في مصر في العصور الوسطى»، في: **دراسات إسلامية** (Studia Islamica)، 84، 1996م، ص ص 35-66.

(2) هبيرت دارك (Hubert Darke)، ترجمة: **كتاب الحكم أو أحكام للملوك** (The Book of Government or Rules for Kings)، (ريتشموند: كيرزون، 2002م)، ص ص 159-160.

المقدسة مثل: نُسَخ من القرآن وحاجات دنيوية أخرى تعود لمحمَّد نفسه؛ أصبحت كلها محطَّ زيارةٍ واحتفاءٍ من المؤمنين الذين يأملون في الحصول على البركة من هذه الأمكنة.

وكانت القدس وأمكنة مُقدَّسة أخرى قد ارتبطت بالأنبياء قبل ظهور الإسلام والملوك في سورية ومصر والعراق وصارت مناطق يقصدها الحجيج من كل فرقة. ومن المعلوم أن القدس والأرض المقدسة في الكتاب المقدس (وهي موضع المعبد اليهودي القديم وكنيسة اللحد المقدس) لها قدسية بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين. كما يَعُدُّ المسلمون فلسطين أرضاً مقدَّسة أيضاً، فلم تكن فلسطين مهد إبراهيم وموسى ويوسف وداود وسليمان والمسيح فحسب، بل أيضاً كانت المدينة المقدسة (القدس) وجهة رحلة محمَّد في إحدى الليالي، وهي موطن المسجد الأقصى وقبة الصخرة[1].

ومن الكتابات حول فضائل الأمكنة المقدسة دليل الحج، الذي يصف مواقع الحج المهمة في قرية أو إقليم معين في العالم الإسلامي في العصور الوسطى[2]، مثل دليل سورية لابن الحوراني (المتوفَّى في 1592م): «الإشارات إلى أماكن الزيارات» الذي يعتمد كثيراً على مصادر قديمة مثل: «فضائل سورية ودمشق» لـ «الربعي» (المتوفَّى في 1052م)، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر[3]، فيمتدح ابن الحوراني ـ مثلَ من سبقه ـ فضائل سورية وتاريخها المقدس، وفي كتابه قصص حول أكثر من مئة موقع مقدَّس في دمشق وسورية، مثل: مكان قبر موسى، والموقع الذي سينزل فيه عيسى في نهاية الزمن، والمكان الذي اكتُشف فيه رأس يُوحنَّا المعمدان (يحيى بن زكريا)، ومقام

(1) أميكام إيلاد (Amikam Elad)، القدس في العصور الوسطى والعبادة الإسلامية: أمكنة مقدسة واحتفالات وحج (Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage)، (ليدن: بريل، 1995م)؛ وبول م. كوب (Paul M. Cobb)، «القدسية الروحية: تحويل سورية المسلمة إلى مقدسة قبل الحملات الصليبية»، في: لقاءات في العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والمسلمة في التقاء وحوار (Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue)، 8، 1، 2002م، ص ص35-55.

(2) انظر: كريستوفر تيلور (Christopher Taylor)، في محيط الصالحين: زيارة الأولياء المسلمين وإحياء ذكراهم في مصر في أواخر العصور الوسطى (In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt)، (ليدن: بريل، 1999م)؛ وجوزيف و. ميري، عقيدة الأولياء. على الرغم من أن تيلور وميري يركزان على أقاليم أخرى وحقب تاريخية أخرى؛ إلاَّ أنهما يوضحان -بكل تأكيد- أهمية الزيارة في الحياة الدينية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

(3) جوزيف و. ميري، «دليل إلى الحج في سورية في أواخر العصور الوسطى: كتاب ابن الحوراني الإشارات إلى أماكن الزيارات»، في: لقاءات في العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والمسلمة في التقاء وحوار، 7، 1، 2001م، ص ص3-79. انظر أيضاً: جوزيف و.ميري، ترجمة: دليل المسافر الوحيد إلى الحج: كتاب علي بن أبي بكر الحوراني «الإشارات إلى أماكن الزيارات» (برنستون: مطبعة داروين، 2004م)، الذي ظهر بعد أن صار هذا الكتاب في طريقه للنشر.

رأس الحسين، وقبر نور الدين [زنكي] (المتوفَّى في 1174م)، ويُحدِّد مكان وجود أحد خُفَّي محمَّد الذي دُفِنَ في الحائط الجنوبي فوق محراب دار الحديث بالقرب من القلعة في دمشق.

ويؤكد ابن الحوراني أهمِّيَّة زيارة قبور الأولياء والأشخاص أهل الثقة الآخرين ـ تبعاً لأحاديث محمَّد التي تُرْوَى فيها زيارته لقبور أصحابه ـ في كتابه «الإشارات إلى أماكن الزيارات» بفقرة حول الآداب المناسبة في الحج:

> **جرت العادة أن يُواجه المرء بوجهه قاطن القبر، وأن يقترب ويحيِّيه، حيث يقف الحاج بالقرب من القبر، منسجماً مع نفسه، مُذلاً إياها، وخاضعاً، حانياً رأسه إلى الأرض في مهابة، وفي صفاء ذهني بوحي من الله، وفي ورع، مزيحاً القوَّة والتكبُّر. عليه أن يتصور نفسه وكأنه ينظر إلى ساكن القبر، وكأن الساكن أيضاً ينظر إليه. ثم عليه أن ينظر متأمِّلاً ما وهب الله الشخص الذي يزوره من عظمة وكرامة وأسرار إلهية، وكيف جعله الله مكاناً للقداسة والأسرار والقرب والطاعة والحقائق الإلهية المعرفية[1].**

كما ينصح ابن الحوراني الحاجَّ أن يقرأ القرآن ويُكرِّس وقته للصلاة وذكر الله، فالهدف من هذه التأمُّلات والتضرُّعات أن يُراجع الحاج خطاياه (التي تمنعه من الاقتراب من الله)، ويصبَّ اهتمامه على البركة الروحية للوليِّ (الذي سيُكافأ في نهاية الدنيا).

ومن المواضع المقدَّسة الكثيرة في فلسطين التي يمكن للمسلمين أن يصلُّوا فيها ويتوقَّعوا بثقة بركة الله: «قبة السلسلة» الموجودة بالقرب من «قبة الصخرة». وتروي الأسطورة أنه عندما كان داود ملكاً لإسرائيل علَّق الله سلسلة بين السماء والأرض في ذلك الموقع، وعندما يقع نزاع بين شخصين يطلب داود منهما أن يذهبا إلى السلسلة، وسيتمَكَّن مَنْ يقول الحقيقة من الإمساك بالسلسلة، وإن كذب أحدُهم فإن السلسلة سوف تتراجع ولن يتمكن من الإمساك بها. وتُوضِّح حكاية أخرى كيف يحصل ذلك، وفيها: يُوْدِعُ رجل لدى آخرَ لؤلؤةً ثمينة، وعندما يعود الأول ليطالب بها يخبره الثاني أنه أعادها إليه مسبقاً، وأنَّ عليهما أن يلجآ إلى السلسلة كي يُنهيا النزاع.

وبحسب رواية الحكاية في «تاريخ دمشق» لابن عساكر: يأتي الثاني بعصا، ويصنع ثقباً فيها، حيث يضع اللؤلؤة، ثم يذهبان لرؤية الملك داود الذي يقول: «اذهبا إلى السلسلة»، فيذهبان، ويقول مالك اللؤلؤة: «يا إلهي، أنت تعلم ـ من غير ريب ـ

---

(1) المصدر السابق، ص76.

أني أودعتُ هذه اللؤلؤة عنده، لكنه لم يُعِدْها إليَّ قَط، أرجوك أن أُمسك السلسلة»، فيتمكَّن من إمساكها، ثم يقول الآخر: «مثلَك سأرجو الله، خذ عصاي»، فيناوله العصا، ويقول: «يا إلهي؛ من غير ريب أنت تعلم أني أعدتُ له لؤلؤته، أرجوك أن أمسك بالسلسلة»، فيُمسكها، ثم يقول داود: «ما هذا؟ أمسكَ بالسلسلة المعتدي والمعتدَى عليه؟»، ثم أوحى إليه الله أن «اللؤلؤة في العصا»، وارتفعت السلسلة(1).

ولا بد من ذِكر أن بعض علماء السُّنَّة يعدُّون أي حجٍّ غير الحج السنوي المفروض والعمرة إلى مكة هو من الكفر، ويمثل العالم الشامي الشهير ابن تيميَّة (1263 ـ 1328م) هذا الرأي. فبناءً على ما فعله محمَّد؛ يرى ابن تيميَّة أنه من المسموح للمؤمن أن يطلب البركات للميِّت، لكنه عارض بشدة زيارة القبور بهدف التوسُّل إلى شخص ميِّت لتحقيق غرض، أو لكي يشفع له عند الله. ورأى أيضاً أن التوسُّل شكل من أشكال الكفر، بالإضافة إلى أنه ـ بناءً على حديث لمحمَّد ـ يرى أن زيارة الأضرحة ممنوعة لأن اليهود والمسيحيين هم من أنشأ هذه العادة، «ولهذا السبب يقول النبي في حديثه: لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. ويحذِّر ممَّا صنعوا»(2).

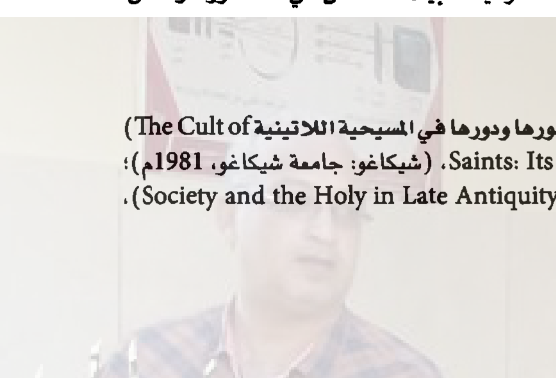
إن لعن بعض التصرُّفات الدينية والعقائد بسبب ارتباطها الحقيقي أو المزعوم باليهود أو المسيحيين سلوك منهجي في الفقه الإسلامي في العصور الوسطى. لكن الشرق الأوسط وشمال إفريقية كان مكان الأولياء والزاهدين والمتوسلين وصانعي المعجزات (من يهود ومسيحيين وغيرهم) منذ الأزل. وكان الرجال الأتقياء ببركتهم الإلهية ومعرفتهم الخاصة ومعجزاتهم جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية في عالم حوض المتوسط قبل الإسلام، قبل قرون من ولادة محمَّد(3). ويرى ابن الحوراني

---

(1) مقتبَس من: ليندزي، «**ابن عساكر محافظاً على قصص الأنبياء**»، ص 70. يروي ابن عساكر (المتوفَّى عام 1176) - وهو معاصر لأسامة بن منقذ (المتوفَّى في 1188م) - رواية أخرى لحكاية اللؤلؤة في مجموعته المسلية من قصص حول العصيِّ التي تمشي في كتاب العصا. بول م.كوب، «كتاب العصا لأسامة بن منقذ: مقاطع تاريخيــة وأخرى من السيرة الذاتية» في: **المساق: الإسلام وحوض المتوسط في العصور الوسطى** (Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean)، 17.1، 2005م، ص115-116. كما يضمِّن ناصر خسرو (المتوفَّى سنة 1075م) وصفاً لقبــة السلسلــة في كتابــه «الرحــلات»، ويقول: «ويَلِي هذا البناء (قبة الصخرة) قبة أخرى تُدعى قبة السلسلة، حيث علَّق داود السلسلة التي لا يمكن أن يصلها إلا البريء؛ لأن المذنب وغير العادل لا يمكن أن يصلاها أبداً، وأمرها معروف للمتعلمين»، ثاكستون، ترجمــة: **كتاب الرحلات لناصر بن خسرو**، ص32. انظر أيضاً: إيلاد، **القدس في العصــور الوسطى**، ص ص47-49.

(2) مقتبَس من: ميري، **عبادة الأولياء**، ص131.

(3) بيتر براون (Peter Brown)، **عبادة القديسين: ظهورها ودورها في المسيحية اللاتينية** (The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity)، (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 1981م)؛ و: **المجتمع والمقدس في أواخر العصور القديمة** (Society and the Holy in Late Antiquity)، (بيركلي: جامعة كاليفورنيا، 1982م).

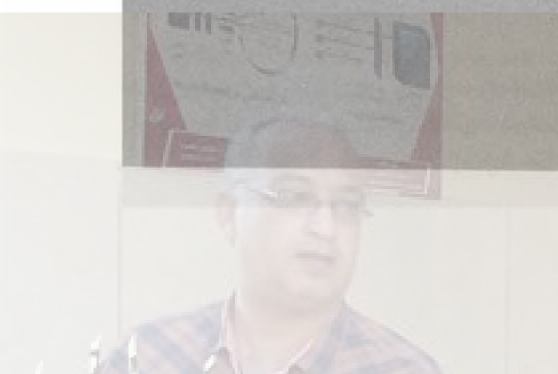


في «دليل الحجاج» (على الرغم من اعتراضات ابن تيمية وأمثاله عليه) أن زيارة قبور الأنبياء والعلماء والمتصوِّفين والأولياء وحتى الحكَّام الفاضلين وأضرحتهم كانت «في جوهر الحياة الدينية العامة ومحورها» في العالم الإسلامي في العصور الوسطى[1].

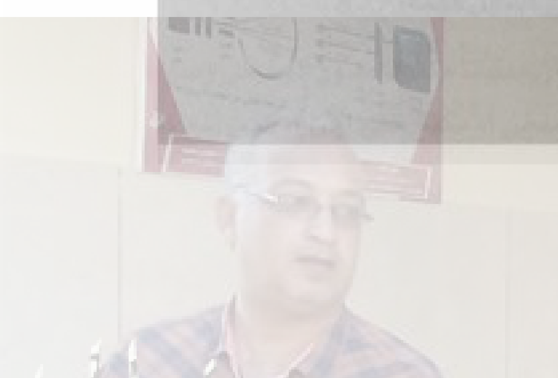


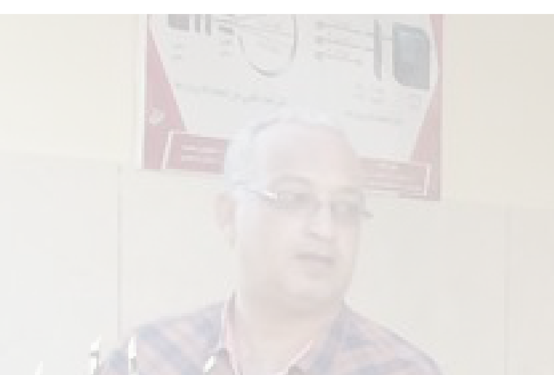
(1) س.د.غويتن (S. D. Goitein)، **اليهود والعرب: العلاقة بينهما على مدى العصور** (Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages)، (نيويورك: كتب شوكن، 1974م)، ص188.

الفصل السادس



معلومات طريفة ومسلية





وُلِد أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي عام(961) في نيسابور وتُوفّي عام (1038م)، وقد اكتسب في وقتٍ مبكرٍ شهرة واسعة؛ فقد كان مؤلفاً امتاز بغزارة الإنتاج، وقد منحته اهتماماته المتنوعة لقب «جاحظ نيسابور» خلال القرن العاشر الميلادي لكونه أديباً فذّاً يمتلك فنّاً جميلاً. وأحد أعمال الثعالبي المتعدِّدة هو كتاب لطائف وغرائب المعارف [لطائف المعارف]؛ وهو مجموعة واسعة من التأمُّلات التي تُثير الانتباه حول عدد كبير من الموضوعات المتنوِّعة. ويتضمَّن الكتاب فصولاً تتناول الألقاب الغريبة، والصُّدَف العجيبة، والجغرافية، والحدث الأول الذي يُعلِّل لمجموعة كبيرة من الظواهر، وغيرها.

وهذا الفصل - على شاكلة كتاب الثعالبي (لطائف المعارف)- هو مجموعة من التأمُّلات التي تتناول مجموعة واسعة من الموضوعات المتعلِّقة بالحياة اليومية، والتي لم تُناقَش في الفصول الخمسة الأولى، ولا سيما تلك الموضوعات التي تطرقت إلى الحياة وقضايا الأسرة. ونظراً إلى طبيعة الفصل فقد قمتُ باقتباس عنوان كتاب الثعالبي، ولا أزعم أني أكون نظيره الأدبي. وتشمل الموضوعات الواردة هنا: نظام التسمية العربي التقليدي، والنصائح القرآنية للنساء والرجال في الأسرة والمجتمع، والأطفال والطفولة، والختان، والملابس، والتعليم، والترفيه، والموت والحياة الآخرة. وفي ما يأتي توضيح لذلك:

نظام التسمية العربي التقليدي:

أحد مفاتيح فهم المجتمع العربي في عهد أبي منصور الثعالبي ومعرفة أهمية القرابة في هذا المجتمع هو نظام التسمية الذي يبدو للوهلة الأولى غير مألوف لمعظم الأمريكيين. ولا يرجع ذلك غالباً إلى أن الأسماء طويلة بشكل مبالَغ فيه، وإنما لأن الكلمات التي تتألَّف منها هذه الأسماء هي ـ ببساطة ـ غير معروفة، وأيضاً غير مألوفة، ويتعذَّر في بعض الأحيان نطقها. ولكن بمجرَّد أن يفهم المرء المكونات الأساسية للاسم فسيدرك أنه نظام بسيط ومن السهل فهمه.

ونظراً إلى أن هذا النظام من التسمية كان مطبَّقاً منذ العصور الوسطى وصولاً إلى العصور الحديثة (ولا يزال مستَخدَماً في بعض الأمكنة حتى الآن)؛ فمن الملائم

أن نبدأ هذا الفصل بتوضيح كيفية عمل هذا النظام من التسمية[1]. وسوف أذكر أبا القاسم علي بن عساكر (1105 ـ 1176م) مثالاً على ذلك، وهو مُؤرِّخ دمشقي المولد. كان أبو القاسم علي بن أبي محمد الحسن بن هبة الله أبي الحسن بن عبد الله بن الحسين الدمشقي الشافعي محدثاً حافظاً ثقةً، وكان يُشار إليه في الغالب بابن عساكر؛ نظراً إلى أنه ينتمي إلى قبيلة بني عساكر (انظر «الجزء الثالث: النسب» لاحقاً). وعلى الرغم من طول الاسم إلا أن اسم ابن عساكر يحتوي على خمسة أجزاء أساسية فقط:

الجزء الأول: الكنية أو لقب العائلة:

كان «القاسم» نجل ابن عساكر الأكبر؛ فلذلك كُنِّي بأبي القاسم اقتداءً بالنبي محمَّد. ومن المعتاد للرجل أن يُنَادى عليه بكنيته بأن تقول: «أبا فلان» بعد إنجاب مولوده الأول. أصبح «أبو القاسم» هو الاسم الذي يُخاطِب به الناسُ والأصدقاءُ والطلابُ ابنَ عساكر. وقياساً على هذا المبدأ فقد أصبحت زوجته تُعرَف بأم القاسم أيضاً (الثعالبي كان معروفاً بأبي المنصور). ماذا يحدث إذا لم يكن للأبوين أبناء كما هي الحال في بعض الزواجات؟ في هذه الحالة يُخاطَبان باسم ابنتهما الكبرى، مثال: أبو زبيدة وأم زبيدة. وإذا كان للرجل عدد من البنات وليس له أبناء فإنه (ولكن باعتزاز) يُشار إليه بنوع من السخرية- ولكن في بعض الأحيان بنوع من التعاطف- بـ «أبي البنات». وبما أن محمداً كان «أبا البنات» (كان أباً لأبناء، ولكن لم يبقَ أحدٌ منهم على قيد الحياة منذ الطفولة)[2]؛ فإن المسلم دائماً ما يستشهد بنموذج محمَّد بوصفه سابقة، وأنه لا حرج في أنه ليس أباً لأيٍّ من الورثة الذكور.

وفي إطار هذا السياق فكلمة «أبو» تعني حرفياً «والِد»، ولكن كلمة «أبو» يمكن أن تكون متبوعة باسم بعض الصفات أو بعض الأسماء العامة؛ لذا يتغيَّر معنى الكلمة إلى «مالك كذا» أو «مُتميِّز بكذا». إن الألقاب من هذا النوع كثيرة وتقوم بوظيفة الألقاب أو الأسماء المستعارة (انظر «الجزء الخامس: اللقب»). ومن أمثلة ذلك «أبو الفضل» يعني «صاحب الفضل»؛ أو «أبو المكارم»، يعني «صاحب المكارم»؛ أو «أبو الأكاذيب» يعني «الكذاب».

---

(1) لمزيد من التفصيلات حول نظام التسمية العربية التقليدية المستَخدَم في جميع أرجاء العالم الإسلامي انظر: آن ماري شيميل، **الأسماء الإسلامية** (أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، 1989م).

(2) وقد عُدَّت هذه العبارة سُبَّة وفقاً لبعض الروايات التي تنقل أنه عندما دخل النصارى دمشق أخذوا يهتفون: «محمد مات.. خلَّف بنات». (المترجم).

الجزء الثاني: الاسم:

«علي» اسمٌ منحه إياه والده (ابن عساكر) عند مولده. وبين الناطقين بالعربية هناك- على وجه التحديد- أربعة أنواع مُفضَّلة من الأسماء:

1- الأسماء العربية القديمة ذات الدلالات الغامضة مثل: علي، وبشر، ومروان، ومعاوية، وعمر، وأسامة، وعثمان، ويزيد. إن هذه الأسماء التي بقيت من أوائل العصر الإسلامي هي أسماء بعض الأبطال العظماء في التاريخ الإسلامي[1]. وقد كان أهلُ السُّنَّة فخورين ومهتمِّين بتسمية أبنائهم بأسماء هؤلاء الأبطال الأوائل، في حين لا تخلو عائلة شيعية غالباً من أن يكون أحد أبنائها على الأقل أو ابن عم أو عم لها اسمه عَلِي أو حسن أو حسين (أو اسم أحد الأئمة الشيعة الآخرين)، وبالمقابل فإن أسماءً مثل: معاوية وعمر وعثمان ويزيد بغيضةٌ لهم على وجه الخصوص، ولاسيما عمر وعثمان؛ لأنهما ـ وفقاً للشيعة ـ قد قاما باغتصاب حقِّ علي بن أبي طالب في أن يكون خليفةً لمحمد؛ وأيضاً معاوية بسبب تورُّطه في الحرب الأهلية الأولى ضدَّ علي (656ـ 661). أمَّا يزيد (ابن معاوية) فكان على وجه الخصوص مكروهاً لهم؛ لأن ابن علي- وهو الحسين- وأتباعه ذُبحوا من قِبَل رجال يزيد في كربلاء[2] سنة 680م.

2- أسماء الأنبياء الواردة في القرآن مثل: أيوب وداود وعيسى وموسى ونوح وسليمان ويوسف وزكريا.

3- أسماء تستند إلى الجذر «حمد» مثل: أحمد وحامد ومحمود ومحمَّد، وكل منها يُوحي بمعنى «محمود» أو «يستحق الحمد». هذه الأسماء منتشرة بشكل كبير.

4- أسماء تبدأ بكلمة عبد، ويجب أن تُستخدم دائماً - حسب العقيدة الدينية- متبوعةً باسم الله أو أحد أسمائه الحسنى؛ مثل: عبد الله، عبد العزيز، عبد الجبار، عبد الهادي، عبد الرحيم، عبد الملك (اسم الثعالبي)، وعبد الحي. ومع ذلك يمكن إيجاد أمثلة غير صحيحة من الناحية الدينية مثل عبد النبي، عبد الحسين، وعبد الإمام، وعبد المسيح. على أن الاسم (عبد النبي) يُستخدم

---

(1) ربما يشير المؤلف بذلك إلى دلالتها عند الغربي، ولكنها واضحة عند العرب. (المترجم).

(2) المعروف تاريخيّاً أن هناك خلافاً حول تفصيلات مقتل الحسين ـ رضي الله عنه ـ فهناك روايات أخرى تضع اللوم على الشيعة؛ فقد كان من ضمن رجال يزيد رجال كانوا من شيعة الحسين، وقد كتبوا إليه الكتب يدعونه إلى الحضور إلى الكوفة وأنهم سوف يفدونه بأرواحهم وأموالهم، ولكنهم غدروا به وانضمُّوا إلى جيش يزيد وغدوا من قادته؛ استجابةً لإغراءات المال والمنصب، وقد ذكَرهم الحسين- رضي الله عنه- بذلك بأسمائهم. (المترجم).

لدى كلٍّ من المسلمين السنة والشيعة، فيما يُعَدُّ الاسمان (عبد الحسين) و(عبد الإمام) مشهورَين عند الشيعة؛ وكذلك (عبد المسيح) عند المسيحيين. ويقوم المهووسون بالناحية الدينية بإدخال كلمة «ربّ» بعد «عبد» على سبيل المثال: عبد رب النبي. وأخيراً؛ في إيران وغيرها من البلدان غير الناطقة بالعربية قد تجد أسماءً غير منطقية من الناحية اللغوية، على الرغم من حُسْن وَقْعِها على الأذن[1].

أما أسماء النساء فتجدها أيضاً تتَّخذ أنماطاً مماثلة لأنماط أسماء الرجال؛ فبعض الأسماء النسائية العربية القديمة مثل هند وليلى كانت منتشرة نوعاً ما. وأسماء النساء الصالحات التي كان يفضّل الآباء تسمية بناتهم بها تشمل: مريم (أم عيسى)، وأسماء زوجات محمد، ومنها خديجة وعائشة، وأسماء بناته، ومنها فاطمة. وأخيراً؛ كانت النساء غالباً ما يتم تسميتهن بالجواهر النفيسة، مثل: فيروز أو زمرُّد. وقد كان معتاداً إلى حدٍّ كبير تسمية العبيد الذكور بأسماء الجواهر الثمينة مثل: لؤلؤ. ولكن الرجال الأحرار كانوا نادراً ما يُسَمَّون بهذه الأسماء[2].

الجزء الثالث: النسب:

غنيٌّ عن القول أن المجتمعات التي تُؤدّي فيها القرابة دوراً رئيسيّاً يكون فيها لنسب الفرد وأصله أهمية بالغة. وفي حالة ابن عساكر فإن نسبه كان معروفاً على مدى أربعة أجيال على الأقل؛ فهو ابن أبي محمد الحسن بن هبة الله أبي الحسن بن عبد الله بن الحسين. ولهذا فإن علي بن الحسن (والد محمد) هو ابن هبة الله (والد الحسن) الذي هو ابن عبد الله بن الحسين. وفي حالة المرأة يكون اسم والدها مسبوقاً بكلمة بنت (بنت فلان)، ومن ثَمَّ يكون متبوعاً بأجيال متعددة لآباء والدها. وفي حالات استثنائية فإن سلالة المرأة ذات السمعة العظيمة قد تبرز في نسب الفرد أيضاً. وبالنظر إلى أهمية نسب المرء لم يكن مستَغرَباً أن يُعرَف الأولاد والبنات بأسماء آبائهم.

وفي الواقع؛ من الجائز كليّاً أن ابن عساكر كان يُنادَى من قِبَل جيرانه ومعلميه وأصدقائه بعلي، وربما يُنادى بابن أبي محمد أو ابن الحسن. وبعد مولد ابنه الأول بدأ كثير من الناس ينادونه بأبي القاسم، في حين أن الآخرين استمروا في مناداته بعلي أو ابن أبي محمد أو ابن الحسن أو بالأسماء الأربعة وفقاً للموقف في تلك اللحظة.

(1) مع ملاحظة أن منطق ترتيب الأسماء الذي اتبعه المؤلف لا يخضع للنظرة الإسلامية. (المترجم).

(2) كان العرب قديماً يفضّلون تسمية الذكور بأسماء مقتَبَسة من البيئة مثل: صخر، أسد، حرب، حنظلة، بيهس، أيهم... وغيرها؛ تيمُّناً منهم بالقوة والصلابة في الحرب. (المترجم).

وقد يكون من الصعوبة التعرُّف إلى شخص ما بدقَّة عندما يُذْكَر فقط جزءٌ من اسمه ولا سيما في حالة الأسماء الشائعة مثل أبي محمَّد وابن أبي محمَّد. وهذا الموقف قد يكون أكثر صعوبةً عندما يكون أصلُ الفرد غامضاً، ومن ثمَّ فإنه يُنادَى باسمٍ مشينٍ يُخزيه، كابن أبيه (وخصوصاً اللقيط).

وفي النهاية؛ فإنَّ كلمة «ابن» يمكن أن يُشار بها إلى مؤسس قبيلة المرء أو العائلة، والذي ربَّما يكون قد عاش منذ بضعة أجيال مضت. ويُستخدم جمع كلمة ابن (بنو فلان) ليرمز إلى القبيلة بأكملها. ولذلك فابن عساكر لم يكن «ابن عساكر» بل إنه كان فرداً من قبيلة بني عساكر المعروفة التي كان لها دورٌ مهمٌّ في الحياة العامة في دمشق منذ أواخر القرن الحادي عشر؛ وفي الواقع لقد كان العضو البارز والقائد في القبيلة أثناء حياته ورشده. وبالمثل فإن المؤرخ المعروف في القرن الرابع عشر والفيلسوف ابن خلدون لم يكن (ابن خلدون) ولكنه كان فرداً من أفراد قبيلة مؤسِّسها خلدون، وهي بذلك «بنو خلدون». وهناك أمثلة أخرى تشمل هذا الاستخدام، ومنها بنو هاشم؛ عائلة محمَّد في مكة، وقد سُمِّيت بذلك بعد جدِّه هاشم؛ وبنو قيلة، سُمِّيت بذلك بعد قيلة؛ أمِّ الأوس والخزرج (القبيلتين الرئيسيتين في المدينة)[1]، وبالطبع هناك بنو إسرائيل الذين وردت قصتهم في العهد القديم[2].

الجزء الرابع: النسبة:

تُحدِّد النسبة أصول الشخص العرقية أو الإقليمية ونسبه الديني ووظيفته وغيرها، وقد يكون للشخص عددٌ من النِّسَب. وفي الواقع يمتلك ابن عساكر أربعةً من النِّسَب ـ على الأقل ـ هي: الدمشقي، والشافعي، والمحدِّث، والحافظ. ونسبة الفرد لا تُشير دائماً إليه بصورة شخصية بل يمكن أن تُشير إلى أحد أسلافه؛ فعلى سبيل المثال: هناك طبيب في بغداد كانت نسبته الشيرازي؛ لأن والده قد وُلد في مدينة شيراز الإيرانية، ولكنه انتقل إلى بغداد عندما صار بالغاً وقبل أن يصبح أباً لأيٍّ من أولاده. وهذا الطبيب التخيُّلي الشيرازي/ البغدادي كان يحظى بنسبة الصفَّار

(1) ترجمة: ألفرد غيُّوم، حياة محمَّد؛ ترجمة لكتاب ابن إسحاق: سيرة رسول الله (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م)، 713، رقم 140. انظر أيضاً: ص ص 93-94 من هذا الكتاب.

(2) وفقاً لسفر التكوين 32؛ بعدما يتصارع يعقوب (حفيد إبراهيم) طوال الليل مع رجل مجهول يتحول اسم يعقوب إلى إسرائيل، ومن ثَمَّ تُعرَف سلالة يعقوب وأحفاده ببني إسرائيل. ثم قال الرجل: «دعني أذهب؛ لأنه وقت الفجر»، ولكن يعقوب أجاب: «لن أدعك تذهب ما لم تباركني». ومن ثَمَّ سأله الرجل: «ما اسمك؟»، أجاب: «يعقوب». ومن ثَمَّ قال الرجل: «اسمك لن يكون يعقوب، ولكن إسرائيل، لأنك تصارعت مع الرجال وتغلبتَ عليهم». قال يعقوب: «من فضلك قل لي ما اسمك». ولكنه أجاب: «لماذا تسأل عن اسمي؟»، ومن ثَمَّ باركه. ولذلك نادى يعقوب عَلَيَّ قائلاً: «نظراً لأنني رأيت الله وجهاً لوجه، وأصبحت حياتي مدخرة». (سفر التكوين 32: 26 – 30).

لأن والده كان يعمل بالنُّحاس، أو بنسبة الكتَّاني لأنه كان يعمل في تجارة الكتَّان، أو الثعالبي لأنه تَاجَر في فرو الثعالب.

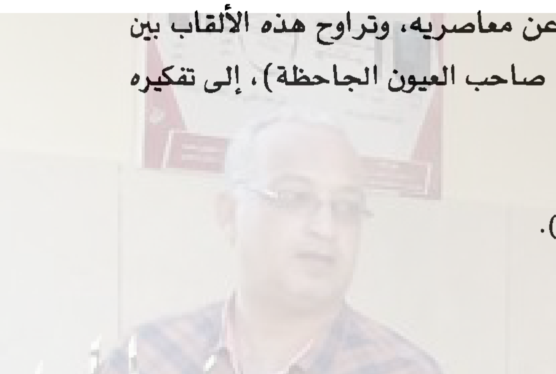
ولكن ماذا تخبرنا نسبة ابن عساكر عنه؟ ابن عساكر كان يُسمَّى الدمشقي لأنه كان من دمشق. ولو أنه لم يغادر وطنه ولم يكن معروفاً ومشهوراً مثلما كان فمن المحتَمَل أنَّه لا يُسمَّى الدمشقي، ولكن نظراً إلى أنه قضى معظم شبابه في السفر والدراسة في العراق والحجاز وخراسان وأفغانستان وبلاد ما وراء النهر (وعاد إلى وطنه وهو عالم ضليع) فقد عرفه الناس في هذه البلدان على أنه دمشقي، وأطلقوا عليه لقب الدمشقي.

أما نسبته الأخرى فتشير إلى مآثره وأعماله العلمية؛ فنسبة «الشافعي» تعني أنه ينتمي إلى المذهب الديني أو إلى المدرسة الفقهية التي تُسمَّى باسم محمد بن إدريس الشافعي (820م)[1]، وكذلك فإن «المحدِّث» تعني أنه كان عالماً بالحديث؛ و«الحافظ» لقب كان مقتصراً على من يحفظ القرآن كاملاً بالإضافة إلى كمٍّ هائل من الحديث، وعلى من يشهد له معاصروه بأنه قد قدَّم إسهامات عظيمة في حفظ العلوم الدينية ونقلها. والأمر نفسه بالنسبة إلى المرأة التي لها مآثر مماثلة، فقد كانت تُنادَى بالصيغ المؤنثة من هذه النِّسَب: الدمشقية والشافعية والمحدِّثة والحافظة.

الجزء الخامس: اللقب:

لقد رأينا أن تعديلات كبيرة وشبه شاملة في النظام القديم من التسمية قد بدأت في القرن العاشر؛ فكثير من الحكَّام والعسكريين صاروا يمنحون أنفسهم ألقاباً وأسماءً مميَّزة لم تكن أسماء معروفة أو نسبة، ولكنها كانت ألقاباً (على شكل كنية) تتَّفق مع الأدوار والمهمَّات العسكرية والسياسية. وفي حين أن الألقاب كانت مُطبَّقة منذ فترة طويلة قبل مجيء الإسلام؛ إلا أن هذا التغيير حدث بصورة أشدّ بين العسكريين الذين يسعون إلى إجازة قوتهم، وكان له مغزى في ذلك الوقت. ومن أمثلة الألقاب العسكرية والسياسية: سيف الدين، نظام الملك، ناصر الدولة، وركن الدولة.

وعلى الرغم من التحذيرات القرآنية بعدم استخدام الألقاب المشينة (سورة الحجرات، الآية: 11)[2]؛ إلا أننا نجد أن هناك عدداً كبيراً من الألقاب التي تصف كل شيء تقريباً عن الفرد، وتميزه عن معاصريه، وتراوح هذه الألقاب بين قبحه (القبيح)، ومظهره الشاذ (الجاحظ: صاحب العيون الجاحظة)، إلى تفكيره



(1) انظر: ص ص 60 – 62 من هذا الكتاب.

(2) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾. (المترجم).

(الأحمق، الأبله)، إلى صحته الجسدية (الأبرص، المجذوم).

ولكن هل كل الألقاب تقتصر على وصف الصفات الجسدية أو الفكرية للفرد؟ في الواقع إن مُعظَم الألقاب الموقَّرة هي تلك التي تُوقِّر وتُعظِّم أبطال التاريخ الإسلامي ورموزه، ومنها: إبراهيم الذي يُعرَف بخليل الله؛ وموسى الذي يُعرَف بكليم الله؛ وعيسى المعروف بكلمة الله؛ ومحمَّد الذي يُعرَف بالأمين؛ وأبو بكر خليفة محمَّد ويُعرَف بالصدِّيق.

وعلى الرغم من أنَّ ألقاباً مثل «حجة الإسلام» تُشير إلى تقوى العالم وعلمه؛ إلا أن الألقاب التي تُشير إلى التقوى لم تكن مقتصرة على العلماء؛ فقد كان الحكَّام يستخدمونها أيضاً. وعلى سبيل المثال: إن لقب ابن عساكر كان «ثقة الدين»، إلا أن نصيره الرئيسي كان «نور الدين» الذي احتلَّ دمشق في عام 1154م، وحَكَمَ المقاطعات الإسلامية في الشام منذ ذلك الحين وحتى وفاته في عام 1174م، وقد خلفه في الحكم من كان يحميه وهو «صلاح الدين» (ويُعرَف في الغرب كذلك بصلاح الدين).

وبدءاً من القرن العاشر أيضاً بدأنا نرى إحياءً للأسماء الإيرانية القديمة، مثل: رستم، وفيردون، وجمشيد، وإسفنديار، والتي كانت منتشرة في الملحمة الفارسية العظيمة «شاه نامه» (كتاب الملوك)[1]. وقد استخدم أيضاً صفوةُ العسكريين الأتراك مجموعةً واسعةً من الأسماء التركية، مثل: ألب أرسلان (البطل الأسد)، وأك يوغا (الثور الأبيض). ومع أن المتحدثين بالفارسية والتركية قد استعانوا بالنظام العربي (أبو وابن) للإشارة إلى نسب العائلة؛ إلا أنهم استخدموا أيضاً الملحقات الفارسية (زاده) والتركية (أوغلو) لتشير إلى «ابن فلان»؛ على سبيل المثال: ميرزاده (ابن أمير) وحسن أوغلو (ابن حسن).

وكما ذكرنا من قبل؛ بمجرد أن يفهم الشخص الأجزاء الأساسية لنظام التسمية فإنه لن يكون نظاماً معقداً. وكما رأينا في حالة ابن عساكر فإن الاسم الكامل للشخص يمكن أن يقدِّم كثيراً من المعلومات القيِّمة عنه. وعلى الرغم من عدم وجود أسماء قانونية للبدو في القرن السابع في الجزيرة العربية ولا للعلماء في

(1) قام ديك دايفس بترجمة كثير من أبيات هذه القصيدة الملحمية التي تقرب من 50.000 مقطوعة على هيئة قصص من كتاب الشاه نامه للفردوسي، 3 مجلدات (واشنطن العاصمة: مايج للنشر، 1998م، 2000م، 2003م). لترجمة المجموعات الثلاث من كتاب الملوك انظر: ترجمة: ديك دايفس، **أسطورة سيفاش** (نيويورك: كتب بنغوين، 1992م)؛ ترجمة جيروم كلينتون، **مأساة سوراب ورستم** (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1997م)؛ وشرحه في: **مخالب التنين: قصة رستم وإسفنديار من الكتاب الفارسي كتاب الملوك** (واشنطن العاصمة: مايج للنشر، 1999م).

القرن الثاني عشر في دمشق - بالمعنى نفسه الذي يعرفه الأمريكيون المعاصرون- إلا أن الأسماء التي استُخدمت كانت مُشابهة للغاية للأسماء الإنجليزية التي تُقدِّم نموذجاً لنظام التسمية الأمريكي الحديث. وكلُّ ما علينا أن نفعله هو أن ننظر في دليل الهاتف لأيِّ مدينة أمريكية رئيسية لنرى أسماء مثل بيكر وكوبر وسميث، أو برلين وباريس وروما؛ مما ليس له دور يخص وظيفة الشخص أو مكان الميلاد. وبالإضافة إلى ذلك هناك أناس كثيرون أسماء عائلاتهم هي: جونسون (ابن جون) وبيترسون (ابن بيتر)، وأندرسون (ابن أندرو)، وكنتسون (ابن كنت)، ممن لم يكن لهم أدنى معرفة عن أيِّ فرد في شجرة عائلاتهم اسمه جون أو بيتر أو أندرو أو كنت.

النساء والرجال داخل الأسرة والمجتمع:

ليس هناك من موضوعات في التاريخ الإسلامي تقف ضد المزاج والميل الفطري للقيم الأمريكية الحديثة - الثقافية والاجتماعية - أكثر من دور الرجال والنساء ووضعهم في القرآن. وبحسب الفكر الإسلامي التقليدي فإن المفهومات الأساسية لدى الأمريكيين المعاصرين - مثل الحرية الشخصية، وحرية الاختيار، والأداء الشخصي - تؤدي لا محالة إلى الفوضى الأخلاقية عند المسلمين؛ لأنه - من وجهة نظرهم - لم تَرِد بها نصائح أو توجيهات من وحي الله إلى البشرية في القرآن. إلا أن كلَّ المادة الشرعية في القرآن تتناول الدور والوضع الملائم للنساء والرجال في العائلة وفي المجتمع كله. في حين أن الاستطلاع المختَصَر للأدب الحديث عن النساء في التاريخ الإسلامي يجعله واضحاً؛ إلا أنه من الصعوبة أن نُدرك دور المرأة - على وجه التحديد - في أوائل التاريخ الإسلامي، إذا تجاوزنا ذِكر الجزيرة العربية قبل الإسلام[1].

وفي أواخر القرن التاسع عشر قال روبرتسون سميث: في الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت الأم هي التي تحكم الأسرة من حيث الطابع؛ فالقرابة والسلالة تُتابَع من خلال نسب الأم، وإن الإسلام قد استبدل ذلك بالنظام الأبوي؛ بحيث يحصل

---

(1) كُتب كثير عن النساء في التاريخ الإسلامي في العقود الأخيرة، ولكن معظم الكتابات يركز على العصرَين الحديث المبكر والحديث؛ نظراً إلى غزارة المصادر عن هذين العصرَين. ولنظرة أشمل وأوسع عن النساء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر الفصول وثيقة الصلة بالموضوع في كتاب: ليلى أحمد، **النساء والنوع في الإسلام: جذور تاريخية لمناقشة حديثة** (نيوهيفن: مطبعة جامعة يل، 1992م)؛ وايكي والتر، **النساء في الإسلام** (برنستون، نيوجيرسي: ماركوس واينر، 1993م)؛ دنيز سبيلبرغ، **السياسة والنوع والإسلام في الماضي: أسطورة عائشة بنت أبي بكر** (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م)؛ وإصدار: روث ريديد، **النساء في الإسلام والشرق الأوسط: قارئ** (نيويورك: توريس للنشر، 1999م). لمزيد من الدراسات المحددة عن النساء في التاريخ الإسلامي قبل الحديث انظر القسم الذي بعنوان «النساء» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

تعقُّب السلالة من خلال سلسلة نسب الأب[1]. وقد اختلف الباحثون مؤخراً حول كلٍّ من الاتجاهين الأبوي والأمومي. وهناك باحثون آخرون قالوا إن مجيء الإسلام لم يغيِّر إلا أموراً قليلة للغاية بالنسبة إلى المرأة، بينما يَعُدُّ بعضهم الآخر أن الإسلام قد أدخل تحسينات على وضع المرأة في الجزيرة العربية، ولكنه ترك المرأة تابعةً للرجل إلى الأبد عن طريق وضعها في مكانةٍ أقل درجةً من الرجل[2].

وعلى الرغم من أن حال النساء في الجزيرة العربية قبل الإسلام وأوائل التاريخ الإسلامي كانت غامضةً؛ فإنه من الواضح وجود كلٍّ من النظامين الأبوي والأمومي للقرابة قبل مجيء الإسلام (ومثال ذلك تسمية بني قيلة في المدينة). ومن الواضح أيضاً أنه أثناء هذه الفترة الانتقالية أدَّى بعض النساء كثيراً من الأدوار المهمَّة والمتنوِّعة؛ ومنها تجارة القوافل (مثل خديجة زوجة محمَّد الأولى)، وقائدات مجاهدات (مثل هند زوجة أبي سفيان وابنة عتبة)[3]، وممرِّضات في ساحة المعركة (مثل فاطمة ابنة محمَّد وابنة خديجة)، وأيضاً مشاركات في السياسة (مثل عائشة زوجة محمَّد الثالثة)[4].

وبدلاً من تكرار أنشطة النساء الرائعات التي سبق ذكرها في الفصول السابقة؛ فسوف نقوم بتناول بعض الآيات القرآنية التي تتحدَّث عن العلاقة الشرعية بين النساء والرجال، خصوصاً ما يتعلَّق بقضايا الأخلاق والزواج والطلاق والميراث؛ فالعلماء المسلمون يستشهدون بهذه الآيات للاسترشاد بها في تحديد حقوق الرجال والنساء ومسؤولياتهم وفقاً للشريعة الإسلامية. ونهدف هنا إلى توضيح الدور والوضع المفتَرَض للنساء والرجال (خصوصاً في إطار العائلة) على الأقل وفقاً للقرآن ومفسِّريه.

ولا شك في أن الكتب - على هذا النحو - تُقدِّم إطاراً وخلفية ضرورية، وتثير توقُّعات مُهمَّة في ما يتعلَّق بدور النساء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ إلا أنه من الصعوبة التحقُّق من درجة إنجاز هذه التوقُّعات وأدائها؛ ويرجع ذلك إلى الطبيعة الإشكالية لمصادرنا عن التاريخ الإسلامي الأول بوجه عام. وبالإضافة إلى ذلك؛ وبينما تسجِّل بعض مصادرنا ظاهرياً أقوال النساء وشعرهن؛ فإن كل ما تبقى كان من تأليف الرجال. فضلاً عن ذلك- وعلى النقيض من الكتب الأمريكية- فقد

---

(1) روبرتسون سميث، **القرابة والزواج في الجزيرة العربية الأولى** (كمبردج، المملكة المتحدة: مطبعة جامعة كمبردج، 1885م).

(2) نابيا أبوت، «النساء والدولة في أوائل الإسلام»، تقرير عن **دراسات الشرق الأدنى** 1. 2 (1942م): 107.

(3) لم تكن هند -رضي الله عنها- قائدة، لكنها جاهدت بعد إسلامها؛ فقد اشتركت مع زوجها أبي سفيان -رضي الله عنه- في معركة اليرموك وأبلت فيها بلاءً حسناً. (المترجم).

(4) لم تشارك أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها- في السياسة إلا في أعقاب مقتل عثمان وتولِّي علي -رضي الله عنهما- وحدوث موقعة الجمل، ولم يُؤْثَر عنها مشاركتها في السياسة بعد ذلك. (المترجم).

كان يُعَدُّ أمراً سيِّئاً أن تكتب عن الحياة الخاصة للرجال المحتَرَمين في حين أنك تتجاوز ذِكر النساء.

وكما ورد في الفصل الأول فإن المنهجية الرسمية للشريعة الإسلامية قد تطوَّرت في المدينة، كما تطورت الثقافة الحضرية في العراق والشام في القرون الإسلامية الأولى. وقد سعى العلماء - من خلال الاستعانة بأركان الشريعة الرئيسية (القرآن والسنة) والعادات العربية - إلى استنباط ما يستلزمه إذعان (إسلام) المرء لله. ومن حيث المبدأ فإن دور النساء ووضعهن في الفكر الإسلامي محكومٌ بثلاثة مبادئ، وإن لم ترد بوضوح في القرآن فإنها قد وردت بالتأكيد بصورة ضمنية؛ وهي:

المبدأ الأول: يتجسَّد في الشهادة؛ وهي تصريح عقائدي بسيط يُعَدُّ جوهر العقيدة الإسلامية والشعائر والعبادات، وهي: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وكل رجل وامرأة مسؤول عن النطق بهذا التصريح (الشهادة) والخضوع لله، والاعتراف بمحمَّد رسولاً لله. ومن ثَمَّ:

﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾ (سورة الأحزاب، الآيتان 35-36).

المبدأ الثاني: في حين أن القرآن يدين كثيراً من الممارسات التي سادت خلال القرن السابع في مكة والمدينة، ومنها الوثنية والشرك والقمار، وشرب المسكرات والنبيذ، وإساءة معاملة الأغنياء للفقراء، ووأد البنات؛ إلا أنه قد قَبِلَ نظام القرابة الأبوي في الجزيرة العربية وعدداً من قيمه بوصفه النظام الطبيعي للأشياء: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ (سورة النساء، الآية 34).

المبدأ الثالث: ينبغي على الرجل أن يعيل كل فرد من عائلته وبيته (الزوجات والأطفال والخدم والعبيد) من موارده الخاصة، وهذا المبدأ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الثاني ﴿ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ (سورة النساء: الآية 34).

ومع أن كل رجل وامرأة مسؤول بصورة أخلاقية أمام الله عن إيمانه وتصرفاته (على الرغم من التفسيرات والمجادلات والاعتراضات الحديثة)؛ إلا أن الكتَّاب في العصور الوسطى قد فسَّروا القرآن بأنه أبوي في وصفه للعلاقة الملائمة بين الرجال والنساء. ومبدأ أن النساء كُنَّ خاضعات للرجال لم يكن مقتصراً على الجزيرة العربية في القرن السابع، بل كان واسع الانتشار كثيراً في جميع أرجاء الشرق الأدنى

ودول البحر المتوسط بأكملها. وفي حين أن هذا المبدأ مُسلَّمٌ به في القرآن إلا أنَّ القرآن قد أدخل بعض التعديلات على الممارَسات القائمة، لتُمثِّل ما يُمكن أن نُطلق عليه تحسينات لأوضاع النساء. ومع ذلك فإن هذا الوضع المعدَّل يمكن أن يكون مُنفِّراً لكثير من الأمريكيين المعاصرين الذين تختلف لديهم مفهومات الأسرة وحقوق الفرد اختلافاً تامّاً عن المفهومات القرآنية.

ومن أهم العناصر في نظام القرابة الأبوي التأكُّد من نسب الأب؛ لأنه من دون التأكد من ذلك سيتلاشى النظام بأكمله. ووفقاً لهذا التركيب فإن عفَّة الأنثى قبل الزواج وولاءها بعد الزواج هما أمران حيويَّان لضمان الحقيقة الأبوية. وزنا المرأة وخيانتها لزوجها لم يكن أمراً محلَّ اختيار فردي، ولكنه انتهاكٌ لكرامة العائلة وشرفها وللأخلاق الجنسيَّة القرآنية التي تضمَّنت ذلك:

﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (سورة النور، الآيات 2– 5).

ونظريّاً فإن الأوامر القرآنية للعفَّة والولاء والإخلاص تُطبَّق على كلٍّ من الرجال والنساء، وبالقَدْر نفسه من المساواة؛ ولكن النتائج الجسدية للممارَسة الجنسية للرجل خارج نطاق الزواج كانت أقلَّ وضوحاً، وباختصار: إن السبب الذي جعل النساء هنَّ الحاميات والحافظات لنقاء سلالة العائلة وشرفها كان مرتبطاً بالبيولوجيا الأساسية؛ ذلك أن هويَّة أمِّ الطفل معروفة لها وللقابلات اللواتي قمنَ بتوليدها، في حين أن هويَّة الأب نادراً ما يمكن التعرُّف إليها من خلال شهادة أيِّ شاهد خارجي[1].

وترتبط قضية الحشمة بموضوع عفَّة الأنثى؛ فقد طُبِّقت بعض الأمور لضمان عفَّة الأنثى، منها أن تكون النساء في معزل عن الرجال الذين ليسوا بمحارم لهن. ويُميِّز الأمريكيون عادةً بين المساحة العامة والخاصة، أو حياة الفرد الخاصة والعامة، وفي حين أن هذا الفصل بين العام والخاص كان مطبَّقاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ إلا أن هناك تمييزاً شديداً بين التصرُّف الملائم بين رجال العائلة الواحدة والتصرُّف الملائم بين من يُعَدُّون من خارج مجموعة أقارب الفرد.

(1) نظراً إلى تطور الشريعة فقد تغيَّر العقاب القرآني من الجلد إلى الموت رجماً بالحجارة، وهو عقاب يوازي التطبيق – وفق الكتاب المقدس (العهد القديم)– لحكم الإعدام لكل أنواع الممارسات الجنسية غير الشرعية الواردة في سفر اللاويين 20 وسفر التثنية 22. [لم يفرق المؤلف بين عقاب الزاني غير المحصَن الذي يُحَدُّ بالجلد، وبين الزاني المحصَن الذي يُحَدُّ بالرجم].

فعلى سبيل المثال: في ما يمكن أن نُطلق عليه المكان الخاص في المنزل؛ نجد أنَّ الفصل بين الجنسين يتألَّف من الفصل الجسدي الفعلي للنساء عن الرجال عندما يوجد ضيوفٌ رجالٌ من غير ذوي القرابة في المساحة العامة من المنزل، وفي مثل هذه الحالات تُعزَل النساء في الأمكنة والأركان المخصَّصة لهن، أو يُعزَلن عن الرجال الغرباء من خلال رداء نسائي مناسب[1]. ومع ذلك فإن أيَّ نوع من الفصل لم يكن ضرورياً بين الرجال والنساء من ذوي القرابة[2].

والفصل بين الجنسين لا يُطبَّق على الفتيات والأولاد غير البالغين؛ وذلك لأنهم غير قادرين جسديّاً على الإنجاب[3]. وبالمقابل فإن كثيراً من القيود الأخرى التي تقع على المرأة لم تكن مُطبَّقة بشكل صارم على الأرامل، أو النساء اللواتي لديهن أبناء بالغون، فمثل هؤلاء النسوة لهنَّ حرِّيَّة تصرُّف أكبر ولا سيما في المحيط العام؛ ويرجع ذلك إلى الأسباب البيولوجية والنظرة الجنسية. ولذلك فإن النساء المنقطع عنهن الطمث لا يُتحرَّج منهن وذلك لأنهن لم يعد لديهن القدرة على الحمل والإنجاب، وعلى هذا النحو لا يكنَّ مصدراً للإغواء غير الشرعي (الفتنة)، كما أنهن لا يستطعن إنجاب نسل غير شرعي يجلب الخزي والعار لعائلاتهن[4][5].

ووفقاً للقرآن؛ فإن زوجات محمَّد - على وجه التحديد - أُمِرنَ أن يَقرْنَ في بيوتهن، وأن لا يبرزن للرجال، ولكنهن قد مُنحن الخيار بالطلاق قبل أن يُطلب منهن الموافقة على هذه الطلبات[6].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ

---

(1) لعل المقصود وجود ستارة عازلة إذا لم يكن يوجد مكان للنساء منفصل عن مكان الرجال. (المترجم).

(2) حسب درجة القرابة؛ ففي حين لا يُفصَل بين النساء والرجال الذين من محارمهن؛ فإن الفصل واجب بينهن وبين أقاربهن من غير المحارم. (المترجم).

(3) ليست المسألة متعلقة بالإنجاب؛ بل ببراءة الطفولة وعدم وجود الشهوة الجنسية التي قد تتسبب بالمحرَّمات (على اختلاف أصنافها). (المترجم).

(4) تُستَخدَم كلمة (الفتنة) على نطاق واسع بشكل ازدرائي، وتعني كل ما يُفسد النظام الصحيح للأشياء. وقد استُخدمت لتصف الفوضى التي تثيرها الشهوة للمرأة، والحروب الأهلية في أوائل التاريخ الإسلامي، وأي نوع من الخلاف الاجتماعي أو الديني. انظر كتاب: فدوى مالتي دوغلاس، **جسد المرأة، كلمة المرأة: النوع والخطابة في الكتابات العربية الإسلامية** (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991م).

(5) هذا الأمر لا يصدُقُ إلا على الطاعنات في السن، وليس على مجرد كون المرأة (من الأرامل أو النساء اللواتي لديهن أبناء بالغون) أو من (النساء المنقطع عنهن الطمث). (المترجم).

(6) الأمران غير مقترنين، فالأمر بأن يَقرْنَ في بيوتهن وبألا يبرزن للرجال هو أمر دائم، أما كونهنَّ مُنحن الخيار بالطلاق فهو مقترن بقضية صبرهن على مدى الإنفاق الذي هو في استطاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد مُنحن خيار الطلاق إن لم يجدنَ في أنفسهن القدرة على الصبر على مدى الإنفاق الممكن. (المترجم).

مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ
ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾ ۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ
أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا
تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ
ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ
عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ
ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾ (سورة الأحزاب، الآيات 28 ـ 34). وفي حين يقول بعض الباحثين بأن هذه العزلة مُوجَّهة لجميع النساء بوجه عام، وفق المبدأ الذي يقول إن كل نساء المسلمين يتبعن أعمال «أمهات المؤمنين»؛ إلا أنه لم يُصبح عملاً وممارسة مطلقة في التاريخ الإسلامي. ففي الواقع نجد أن هذه الحياة للنساء كانت تقريباً شيئاً مستحيلاً باستثناء العائلات الثرية في المدن والقرى، أما العائلات الأقل ثراءً -علاوةً على العائلات في المجتمعات الريفية والرعوية- فإنها تحتاج بشكل عام إلى عمل جميع أفرادها من الذكور والإناث.

وكما ورد في الفصل الثالث فإن زوجة محمَّد الثالثة عائشة (إحدى «أمهات المؤمنين») لم تكن بالطبع حبيسة منزلها، فقد كان لها دور رئيسي في الأحداث السياسية (الفتنة) التي وقعت بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان بن عفان، خصوصاً في معركة الجمل (656م)، والتي سُمِّيت بذلك بسبب وجودها هناك على ظهر جملها. ولهذا السبب فقد كانت بمثابة نموذج لهؤلاء الذين يقولون إن المرأة يجب أن يكون لها دور في الحياة العامة[1].

ومع ذلك فإن مبدأ الالتزام وفصل الجنسين كان ملاحَظاً في الحياة العامة، وخصوصاً في أي مكان خارج المنزل، وبعيداً عن أقارب المرء. وفي أبرز الأمكنة العامة -وهو السوق- فإن هذا الفصل بين الجنسين يتشكَّل من خلال الفصل المادي للنساء عن الرجال عن طريق الملابس المحتشمة. هذا العمل كان مُهمّاً، ولا سيما في مستوطنات الواحات الكبيرة والمدن، ومؤخراً في المراكز الحضرية الرئيسية؛ فإن المقيمين ليسوا كلهم أقارب، ولهذا فإن مواجَهة النساء للغرباء أمر شبه مؤكد.

ومن أساسيات الحياة الأسرية في أي مجتمع تلك الظروف التي تُقام على أساسها وبموجبها الأسر الجديدة في الزواج، وكيفية الانفصال عن طريق الطلاق، وكيفية التصرُّف في الممتلكات عند تسوية الطلاق أو في حالة وفاة أحد أفراد الأسرة، وقد تناول القرآن كلَّ قضية من هذه القضايا بشكل واضح وصريح. وفي الجزيرة العربية قبل الإسلام عندما كان يرغب الرجل في الزواج كان يدفع مهراً

(1) انظر: سبيلبيرغ، السياسة والنوع والإسلام في الماضي، ص 68.

(أو ثمن العروس)[1]، إلى ولي أمر الفتاة أو السيدة التي ينوي خطبتها، بوصفه جزءاً من التعويض عن فقدان قيمتها في العمل في منزل والدها أو ولي أمرها. ووفقاً للقرآن فقد أصبح هذا المهر ملكاً خالصاً للعروس التي ستتزوج، وليس ملكاً لولي أمرها الذَّكر: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ (سورة النساء، الآية 4).

﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴾ (سورة النساء، الآيتان 20 ـ 21).

ومن الواجب على الرجل أن يُمِدَّ كلَّ فرد من أفراد أسرته من موارده الخاصة، وليس من حقِّه الاستيلاء على مال زوجته، وسلب مهرها، فقد أصبحت هذه الثروة ملكاً خالصاً لها تتصرَّف فيها كيفما تشاء. وبإمكانها -بطبيعة الحال- أن تُعطي جزءاً منها لزوجها، ولكن لا يحقُّ له أن يأخذ من ثروتها دون موافقتها ومن تلقاء نفسه.

وعلى الرغم من أن الزواج وفقاً لهذا السياق القرآني قد أصبح عقداً بين رجل وامرأة (وليس بين الرجل وولي أمر المرأة)؛ فإن معظم الزيجات ينتج من جرَّاء نوع من الترتيب بين الأسر وبناءً عليه فإن كل أسرة تطمع في الوضع الاجتماعي والحالة الاقتصادية للأسرة الأخرى، بالإضافة إلى نجاح الجمع بين الأسرتين. وعلى عكس النموذج الأمريكي للسعادة الزوجية إذ يعتقد كثيرون أن قرين المرء ينبغي أن يكون الصديق الأفضل والرفيق الروحي له؛ فإن الغرض من الزواج في القرآن والعالم الإسلامي في العصور الوسطى كان إنجاب الأطفال، وتقوية الروابط وتعزيزها بين العائلتين[2]. وفي الظاهر فإن الرجل أو المرأة لهما القدرة على رفض هذا الرباط المقترَح، ولكن نادراً ما تكون هناك فرصة لمثل هذه الترتيبات أن تبدأ على أساس المودة أو العاطفة أو الاهتمامات المشتركة، وبالتأكيد ليس بعد فترة من الغَزَل كما هي الحال في النموذج الأمريكي لهذه المؤسسة.

وهناك جانب آخر يختلف بها الزواج عن النموذج الأمريكي؛ فوفقاً للقرآن يجوز للرجل أن يجمع أربع زوجات في الوقت نفسه، شريطة أن يتعامل مع كل زوجة بالعدل وأن يتجنَّب الظلم بينهن: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم

---

(1) لا يُنظر في الثقافة العربية إلى المهر على أنه (ثمن العروس)؛ فهي ليست سلعةً تُشترى، بل هو (هبة) من العريس لعروسه تزيدها فرحاً وتعزز موقفها الاقتصادي. (المترجم).

(2) هذا المفهوم يناقض الآية القرآنية الكريمة: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ (سورة الروم؛ الآية: 21). (المترجم).

مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ (سورة النساء، الآية 3).

وقد فسَّر الباحثون هذه الآية بأن الرجل إذا ما تزوَّج من أكثر من واحدة فعليه أن يعدل بينهن من خلال وضعهن في مساكن منفصلة[1]. وبالنظر إلى النفقات المتوقَّعة فإن الزواج من أكثر من زوجة يُعَدُّ رفاهية لا يستطيع القيام بها سوى أبناء الطبقات الثرية[2].

وسواء أكان الرجل متزوجاً من واحدة أم بأربع زوجات فإنه من الواضح من خلال القرآن أنه من الواجب على الزوجة طاعة زوجها؛ وذلك مقابل ما يُوفِّره لها من أمن وحماية[3]. وإذا لم تكن الزوجة مطيعة له فيجوز لزوجها أن يُعاقبها، وأيضاً يضربها إلى حدِّ الطاعة والإذعان.

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ۝٣٤ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ﴾ (سورة النساء، الآيتان 34 – 35).

ومن غير المستَغرَب أن هذه الآية تثير الإرباك بين بعض المسلمين المعاصرين، ولا سيما في الغرب، فمن المفتَرَض أن يكون الرجال والنساء ـ على الأقل وفقاً لقوانين معظم الدول الغربية ـ على قدر المساواة في العلاقة الزوجية، ولكن هذه الآية تُوضِّح أنَّ للرجل حقَّ القوامة على المرأة[4] ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾.

فالرجال الذين ينتمون إلى طبقات ثرية لديهم القدرة على الوفاء بمتطلبات ما ملكت أيمانهم بالإضافة إلى زوجاتهم. ووفقاً للشريعة فإنه في مقابل الإعالة والقوامة يكون لربِّ الأسرة حقُّ الطاعة بالإضافة إلى العلاقة الجنسية مع ما ملكت يمينه. ولأن

---

(1) ليس هذا شرطاً شرعيّاً. (المترجم).

(2) لا ينطبق هذا على الواقع التاريخي ولا على الواقع الحالي المُعاش. (المترجم).

(3) ليست القضية بالـ(مقابل)، بل يجب على كلٍّ من الطرفين أن يقوم بواجبه بغضِّ النظر عما إذا كان الطرف الآخر قائماً بواجبه أم لا. (المترجم).

(4) مبدأ المساواة لا يناقض مبدأ القوامة، فلكلٍّ منهما موضعه الذي يجب أن يُطَبَّق فيه بحسب ما يستوجبه كل وضع على حدة. (المترجم).

الأَمَةَ ليست في وضع يسمح لها برفض أموال المالك، فقد بقيت لديها إمكانية الظفر به وكسب ودِّه وعطفه قبل الشروع في العلاقة الجنسية، كما يشير إلى ذلك معظم القصائد. وعلاوةً على ذلك فإن الأَمَةَ كان لها بعض الحماية الشرعية غير الممنوحة للزوجة، فبمجرد أن تلد الأَمَةُ طفلاً فإنها منذ ذلك الحين تُصنَّف بأم الولد(1).

وعلى النقيض من نظام العبودية الأمريكي فإن الطفل المولود لرجل مسلم حرٍّ من أمٍّ أَمَة يُعامَل وفقاً لوضع الأب وليس الأم، ولذلك يكون الطفل مسلماً حرّاً من الناحية القانونية، ويتخلَّص من خزي عدم الشرعية(2). وبدايةً كان نسل هذا الزواج يُنظَر إليه على أنه أقل شأناً (وإن كان شرعيّاً)، ويرجع السبب في ذلك - إلى حدٍّ كبير - إلى أن أمهاتهم لم يكنَّ من أصول عربية. ولكن لأن أهمية نقاء العرق العربي بدأ الجدل حولها بقوة في القرنين الثامن والتاسع فإن هذا الشعور بالدونية قد تضاءل إلى حدٍّ كبير. وفي الواقع فإن أمهات كثير من الخلفاء والسلاطين في التاريخ الإسلامي كُنَّ «أمهات ولد» [إماء] (مثل الخيزران؛ أم الخليفة العباسي المعروف هارون الرشيد 786 - 809م)(3). وبالإضافة إلى ذلك؛ فبمجرد أن تلد الأَمَة فلا يمكن أن تُطْرَدَ خارج المنزل، بل يحق لها أن تتمتَّع بالإعالة الشرعية والدعم، بالإضافة إلى أنه من المسلَّم به أن تنال حريتها بعد وفاة سيدها. والزوجة -من الناحية الأخرى- تلد لزوجها قدر استطاعتها من الأطفال، وهو يستطيع تطليقها من دون أي سبب(4).

والإجراءات القرآنية التي يستطيع الرجل بموجبها أن يُطلِّق زوجته هي إجراءات بسيطة إلى حدٍّ كبير؛ فإنه بحاجة فقط لأن يقول ثلاث مرات بأنها طالق، وبذلك ينحلُّ الزواج ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ (سورة البقرة، الآية: 229). والمرأة لها بعض الحقوق والحماية التي يجب أن يقرَّ بها زوجها عند تطليقها، فالمهر الذي بموجبه أُقيم عقد النكاح من المفترَض أنه يكون ملكاً للزوجة

---

(1) لا يعني هذا -بالطبع- أن لها (بعض الحماية الشرعية غير الممنوحة للزوجة)؛ وغير واضح ما الرابط بين الأمرين. (المترجم).

(2) لعل المؤلف يقصد أنه لو نُسِب المولود إلى أمه فإن هذا قد يكون مطعناً فيه بـ(عدم الشرعية) فيما بعد. (المترجم).

(3) نابيا أبوت، ملكتان من بغداد: أم هارون الرشيد وزوجته (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1964م).

(4) على الرغم أن العهد العثماني يقع بعيداً عن التسلسل الزمني لهذا الكتاب؛ إلا أنه من الجدير بالذكر أنه لضمان خلافة منتظمة فقد أخذ السلاطين العثمانيون حقهم في العلاقات الجنسية مع جواريهم من النساء إلى أقصى حد؛ فقد كان السلاطين العثمانيون في أوائل التاريخ العثماني ينجبون الأطفال بشكل حصري من الجواري ذوات الأصول الروسية والبولندية والسلافية. وقد كان من مزايا ذلك -من وجهة نظر العثمانيين- أنه نظراً إلى أن العبيد لا عائلات لهم فلن يكون هناك أقارب لهم يسعون إلى نصيب في السلطة والنفوذ، كما هي الحال إذا أنجب السلطان وريثاً له من إحدى زوجاته الحرائر. انظر: ليزلي بيرس، **حريم الإمبراطورية: النساء والسلطة العليا في الإمبراطورية العثمانية** (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م).

طوال فترة النكاح، وأي ممتلكات بحوزتها -أيّاً كان نوعها- وقت وقوع الطلاق تظل ملكاً لها تتصرَّف فيها كيفما تشاء ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (سورة البقرة، الآية 229).

كما أن الزوج يكون مطلوباً منه النفقة على الزوجة لمدة ثلاثة أشهر بعد وقوع الطلاق من أجل تحديد ما إذا كانت حاملاً أم لا.

﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (سورة البقرة، الآية 226-228).

وقد أولى الباحثون اهتماماً كبيراً لمعنى هذه الآية. وكالمحامين البارعين فقد قاموا بتناول جميع الاحتمالات الممكنة: هل فترة العِدَّة للزوجات المسلمات للرجل المسلم هي العدة نفسها لزوجاته اليهوديات أو المسيحيات؟ وماذا يحدث إذا لم يحصل الزواج؟ وماذا يحدث إذا كانت الزوجة لا تحيض (إما بسبب أنها صغيرة في العمر أو لأنه قد انقطع الطمث عندها بالفعل لدخولها سن اليأس) ولكنها مارست العلاقة الجنسية مع زوجها؟ الاحتمالات متعدِّدة للغاية بحيث يصعب تناولها هنا، ولكن بوجه عام الإجراء هو أنه إذا كانت الزوجة حاملاً فإن الزوج يكون ملزَماً برعايتها حتى تضع طفلها. وبالإضافة إلى ذلك فإن الزوج ملزَم برعاية كلٍّ من الأم والطفل حتى يُفطَم (غالباً ما يُقارب من عامين). وكما أوضحت الشريعة فهناك أيضاً أحكام للزوجة التي تسعى إلى الطلاق، ولكن من الصعوبة البالغة أن تُطلِّق المرأة زوجها، فهذا يحتاج إلى مساعدة وحكم من المحكمة. وتشمل الأسباب الشرعية الموجبة للطلاق الآتي: أن يكون الزوج مريضاً مرضاً دائماً، أو بسبب قسوته التي لا تُطاق، أو هجرها لمدة مختلفة (وفقاً للمذهب الذي تتبعه المرأة)[1]. وغنيٌّ عن القول إن بعض النساء يبقين لفترة طويلة في انتظار الحصول على الطلاق وفقاً لقاعدة الهجر في تلك المحاكم عندما يتغيَّب الزوج لمدَّة طويلة.

ووفقاً للقانون الأمريكي فإن حق الفرد في التصرُّف في ممتلكات فرد آخر (بعد الضرائب العقارية والديون المستَحَقَّة التي يتم دفعها) هو شيء تقديري تماماً. ووفقاً للقرآن فإن جميع عقارات الفرد وممتلكاته ينبغي أن تؤول إلى ورثة معيَّنين؛

---

(1) وترى بعض المذاهب أن مدة هجران الزوج إذا زادت عن أربعة أشهر يحق للزوجة بعدها أن تطلب الطلاق. (المترجم).

ويكون الوضع تقديرياً فقط في حالة وجود طرف ثالث[1]. وعلاوةً على ذلك فإن نسبة ممتلكات الفرد التي تؤول إلى ورثته من الإناث أقل من النسبة التي تؤول إلى الذكور. ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (سورة النساء، الآية 11).

وتتنوع ـ بشكل كبير ـ النسبة الحقيقية للميراث، وتتعقَّد مسألة احتسابها وفقاً للعدد الإجمالي للأطفال لدى الفرد، ووفقاً لنسبة الذكور إلى الإناث، وما إذا كان والدا الفرد أو أقرباؤه على قيد الحياة لأن من حقهم أن يرثوا، وغير ذلك من التعقيدات. وأيّاً كان تقسيم الثروة فسبب حصول الإناث على نسبة أقل من الميراث يرجع إلى القوامة؛ فالرجال ملزَمون بتوفير الموارد لكل فرد من أفراد عائلاتهم، فهم بحاجة إلى مزيد من الموارد أكثر من النساء، اللاتي تُعَدُّ إعالتهن من مسؤولية أولياء أمورهن؛ سواء أكان زوجاً أم أخاً أم عمّاً أم ابن عم.

وقد ركَّزت الدراسة السابقة على دور الرجال والنساء ووضعهم من خلال الفكر الإسلامي، وكيفية إدارة الأمور حسب المنظور القرآني ومفسِّريه في القرون الوسطى. وكما هي الحال في أي مجتمع فهناك تفاوت بين الحياة الواقعية والمثالية في حياتنا اليومية، إلاَّ أن هناك بعض التعليقات العامة عن كيفية تطبيق هذه الحياة المثالية في البيئات غير المتحضرة؛ ففي الأرياف. ولا سيما بين السكان البدو والقرويين. عادةً ما تسمو العادات الداخلية فوق تعاليم الشريعة في ما يخصُّ هذه القضايا، على الرغم من أنها قد وردت في القرآن.

فإذا دُفع مهر العروس لولي الأمر، أو حُجبت حقوق الميراث، أو لم يحصل الوفاء بحقوق الطلاق؛ فبمن تستغيث المرأة؟ وعلاوةً على ذلك؛ إذا قررت المرأة أن تخوض هذه القضايا وتطالب بحقها فإن إخوانها وأقاربها من الذكور قد يجبرونها -برفضهم- على أن يجدوا لها زوجاً أقل بكثير من الشخص المناسب. وفي مواجهة اختيار عدم الزواج مطلقاً أو أسوأ من ذلك فإن كثيراتٍ من النساء في مثل هذه الظروف يَمِلْنَ - على الأرجح - إلى التخلّي عن حقوقهن في الميراث.

---

(1) معروفٌ أن التَّركة لا تُوزَّع على الورثة إلا بعد تصفية حقوق (الطرف الثالث)؛ أي بعد تنفيذ وصية المتوفَّى وتصفية ديونه كاملةً (بما في ذلك مهر الزوجة إن لم يكن قد دُفع) وتصفية التزاماته كافة. (المترجم).

وفي المدن الكبيرة تلجأ المرأة – ولا سيما المرأة المتعلمة المنتمية إلى الطبقة الراقية– إلى المحاكم، ولديها كل الثقة بأن حكم القاضي سيكون لمصلحتها. وعلاوةً على ذلك فإنها تثق في أن هذا القاضي لن يسعى فقط إلى فرض حكمه، ولكن أيضاً لديه السلطة والوسائل للقيام بذلك، بدعم من الحاكم الذي كان قد نصَّبه قاضياً، حتى في مواجهة المعارَضة المتوقَّعة من جانب زوجها أو أقاربها الآخرين.

الأطفال والأمومة:

الطفولة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى -بشكل عام- تستمر من الميلاد إلى سنّ البلوغ. أمَّا في حالة عدم ظهور علامات البلوغ الجسدية فسن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة هو العمر الذي يُعتَرَف به، ويُحدَّد سن البلوغ بموجبه. ومثل هذا التحديد كان أمرًاً مهمّاً؛ لأن التفرقة الجنسية وحاجة النساء إلى ارتداء الحجاب لا ينطبق على الفتيات قبل سن البلوغ؛ وذلك لأن الأولاد والفتيات لم يصلوا بعدُ إلى مرحلة النضوج الجنسي، فما زالوا غير قادرين جسديّاً على التناسل والإنجاب.

وتُعرَف المراحل الأربع للطفولة -بشكل عام- كالآتي: 1) من الميلاد إلى مرحلة التسنين. 2) من التسنين إلى ما يقارب سن السابعة؛ أو سن الفراسة والتمييز. 3) من سن السابعة إلى الرابعة عشرة. 4) المرحلة الانتقالية من الرابعة عشرة إلى سن البلوغ. وقد قامت الأبحاث التي تدور حول الزواج في العصور الوسطى بتوجيه اللوم للآباء على تلقّيهم نبأ ميلاد الأولاد بالفرحة المكبوتة، وعلى إظهار خيبة الأمل عند ميلاد البنات. وقد ركَّزت الأبحاث أيضاً على أهمية الرضاعة الطبيعية التي كانت حقّاً أصيلاً للرضيع في العامَين الأول والثاني من حياته.

كان معدَّل وفيات الأطفال مرتفعاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، كما هي الحال في المجتمعات المتخلفة الآن. فقد كان أمراً مألوفاً أن يفقد الوالدان ولداً أو أكثر من أبنائهما في مرحلة الرضاعة أو بعدها بسبب أمراض الطفولة، كما كانت الحال أثناء تفشي الطاعون (أو الموت الأسود) الذي أصاب العالم الإسلامي بشدة في العصور الوسطى؛ ولا سيما إبَّان القرن الرابع عشر. وبعد الميلاد بفترة قليلة[1]، كان من المعتاد أن يُهمَس في أذن المولود بأذان الصلاة (الأذان) والشهادة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله». وبعد مرور سبعة أيام – عندما تُصبح احتمالات بقاء الطفل على قيد الحياة أكثر تأكيداً– يُقام احتفال عام يُسمَّى فيه الطفل، ويُقَصُّ شعره، ويُذبَح خروف أو ماعز[2] للتعبير عن الامتنان والشكر بمولد الطفل. ويؤكد

(1) بعد أن يُغسَل المولود ويُلبَس. (المترجم).

(2) واحد أو أكثر؛ حسب جنس المولود وحسب الحالة الاقتصادية لولي أمره. (المترجم).

الطابع العام لهذه الاحتفالات على نَسَب الأب ومسؤوليته في النهوض بأعباء طفله.

وفي حين أنه لدى الأطفال القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب؛ فقد كان يُنظَر إليهم بشكل عام بأن لديهم بعض المعيقات الشرعية التي تُوازي تلك التي لدى المتخلِّفين عقلياً. وعلى سبيل المثال: لا يستطيع الأطفال إبرام عقود مُلزِمة، كما أنهم لا يتعرَّضون لعقاب المخالفات الإجرامية نفسه مثل البالغين. وبالإضافة إلى ذلك يقول معظم الفقهاء[1] إن الأطفال غير ملزَمين بأداء الشعائر والعبادات الإسلامية كالصلاة أو الصوم أثناء شهر رمضان أو الزكاة أو الحج، بل ينبغي تعليم هؤلاء الأطفال هذه العبادات على أنها جزء من عقيدتهم الدينية بغرض إعدادهم لمرحلة سن البلوغ.

ويميل سن الزواج بالنسبة إلى الفتيات إلى التزامن مع سن البلوغ، وكان من غير المألوف نكاح الفتيات قبل سن المراهقة أيضاً. وفي حين أن هناك أدلة على ترتيب زيجات بين الأطفال؛ فإن معظم الذكور يتزوجون بعد وصولهم مرحلة البلوغ ويميلون إلى أن يكونوا أكبر سنّاً من زوجاتهم. وكان من غير المألوف لكثير من الرجال كبار السن أن يتزوجوا بفتاة صغيرة في العمر. وفي الواقع عندما كان محمد في الخمسينيات من عمره أقام عقد النكاح على زوجته الثالثة عائشة عندما كان عمرها تسع سنوات[2] (وتشير بعض الروايات إلى أن عمرها كان ست سنوات أو سبعاً)[3].

وبالاستناد إلى مثال محمَّد فإن العكس قد حدث أيضاً؛ فصاحبة العمل وزوجته الأولى خديجة (توفيت عام 619م) كانت أكبر منه سنّاً بما يقارب خمسة عشر عاماً. وكانت هي التي بادرت وطلبت منه الزواج، ولم يكن لمحمَّد أيُّ زوجة أخرى طيلة مدة حياتها. وعلى الرغم من ثقة خديجة بمحمَّد في التجارة، ودعمها المعنوي الشديد له بمجرد تلقِّيه الوحي؛ فمن الجائز أن زواجه الأحادي كان الدافع له -بشكل كبير- لحبِّه العميق لزوجته. وفي حين أن بعض التفصيلات المتعلقة بعقد زواجه لا تزال لغزاً؛ فإننا نُدرك أنه من غير المألوف لامرأة -بأي حال من الأحوال- أن تُقيم عقد النكاح مشترطةً ألاَّ يكون لزوجها زوجات أُخرَيات[4].

وأحد الأمثلة المشهورة لمثل هذا القيد في عقد الزواج هو العهد الذي حصلت عليه الأرملة الثرية أم سلمة من الشاب أبي العباس (الذي أصبح فيما بعد الخليفة العباسي الأول «السفَّاح»)؛ فقد جعلته أم سلمة يُقسِم بأنه لن يتزوَّج زوجة أخرى، أو يتَّخذ له أَمَة. وقد وافق أبو العباس على شروط أم سلمة، وحافظ على عهده لها بكل الوسائل، حتى بعد

(1) هذا الأمر مُتَّفَق عليه بين المسلمين. (المترجم).

(2) سبيلبرغ، السياسة والنوع والإسلام في الماضي، ص ص 39 – 41.

(3) توحي هذه العبارة بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- فعل شيئاً خارج ما هو (مألوف) في مجتمعه، والحقيقة أن هذه القضية لا تُناقَش بهذا الشكل المجتزَأ خارج إطار البيئة والمجتمع الذي حصل فيه هذا الزواج. (المترجم).

(4) أحمد، النساء والنوع في الإسلام، ص ص 76 – 78.



مظاهر الاحتفال قبل الختان.
المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص58.

تنصيبه خليفة، على الرغم من نصيحة أعوانه وتشجيعهم له بأنه ينبغي عليه أن تكون لديه مجموعة متنوّعة من النساء الثريات ويكنَّ رهن إشارته وطوع إرادته[1].

الختان:

المثال الأكثر شهرةً على الختان في الشرق الأدنى القديم هو عادة ختان الذكور بوصفه علامةً على عهد الله مع إبراهيم، كما ورد في سفر التكوين من العهد القديم:

> **ثم قال الله لإبراهيم: «أما أنت فيجب أن تحافظ على عهدي، أنت وسلالتك من بعدك وكل الأجيال القادمة. هذا عهدي معك ومع سلالتك من بعدك، والعهد الذي ينبغي أن تحافظوا عليه: كل ذَكر بينكم يجب أن يتم ختانه. يجب أن تجري عملية الختان وستكون علامة على العهد الذي بيني وبينك. وبالنسبة للأجيال القادمة فعلى كل ذَكر بينكم يبلغ عمره ثمانية أيام أن تُجرى له عملية الختان... عهدي معكم سيظل عهداً مستمراً. أي ذكر غير مختتن، والذي لم يُختَتَن من لحمه؛ يُقتطع من أهله ممّن يخرق عهدي». (سفر التكوين 17: 9 -14).**

(1) حول قصة الزواج بين أم سلمة وأبي العباس، انظر: أبوت، ملكتان من بغداد، ص ص10 – 14.

وقد ناقش المجتمع المسيحي الأول -باستفاضة- ما إذا كانت العلامة الجسدية لعهد إبراهيم مع الله ينبغي أن تكون مُلزِمة بموجب العهد الجديد أو العهد القديم. وفي النهاية تبنَّت الكنيسة مناقشة بول (St. Paul) (التي أجريت في العديد من رسائله) بأن «الختان هو ختان القلب روحيّاً[1]، وليس من خلال الرمز المكتوب» (الرومان 2 :29).

وعلى الرغم من حقيقة أن الختان لم يَرِد في القرآن؛ إلا أن الشعر الكلاسيكي، بالإضافة إلى أدب السيرة حول حياة محمَّد؛ يشير إلى أن الختان لكلٍّ من الذكور والإناث كان يحصل في الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام. وقد كان مفهوماً أن ختان الذكور مرتبط بإبراهيم. ووفقاً لإحدى الروايات فإنَّ ختان الإناث أيضاً تمتد جذوره إلى قصة إبراهيم، من خلال غيرة سارة تجاه هاجر أم إسماعيل. فبعد أن قامت سارة بإبعاد هاجر بعيداً واستدعتها مرات متعددة؛ أقسمت أن تقطع من جسدها، وقالت لنفسها:

> **أقطع أنفها، أقطع أذنها فيشينها ذلك. ثم قالت: لا، بل أخفضها. فقطعت ذلك منها. فاتَّخذت هاجر عند ذلك ذيلاً تُعفِّي به عن الدم؛ فلذلك خفضت النساء واتخذنَ ذيولاً..[2].**

وفي هجومه العنيف ضد المسيحية نقَّب الجاحظ (777 ـ 869م) عن كلمات لرأيه في الطقوس والمزايا الصحيَّة لختان كل من الذكر والأنثى:

> **وفي الواقع؛ فإن المسيحي مخلوق قذر وأحمق. لماذا؟ لأنه لا يُختَن ولا يغتسل بعد ممارسة العلاقة الجنسية، ويأكل لحم الخنزير. وزوجته أيضاً لا تغتسل بعد العلاقة الجنسية أو بعد الطمث والولادة؛ مما يجعلها -بالقطع- مخلوقة قذرة. وعلاوةً على ذلك فإنها أيضاً لم تُختَن[3]. (إضافة تأكيد)[4].**

---

(1) مع أن النص السابق المقتَبَس من سفر التكوين يوضِّح بعددٍ من الأدلَّة أن المقصود هو الختان بمعناه المعروف وليس (ختان القلب روحيّاً)! (المترجم).

(2) الطبري، **تاريخ الطبري**، مجلد 2، **الأنبياء والبطاركة**، ترجمة: وليم برينر (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1987م)، ص 72.

(3) جيم كولفيل، ترجمة: **الاعتدال والمرح: مختارات من كتابات الجاحظ** (لندن: كيغن بول، 2002م)، ص79.

(4) ويُلاحَظ اعتماد المؤلف على مصدر ثانوي ينقل رأي الجاحظ الذي يبدو غير منسجم مع ما يُعرَف عن الجاحظ من انفتاح على الثقافات والأعراق. وقد عدتُ إلى معظم كتابات الجاحظ بحثاً عن هذا الرأي، فلم أجد أثراً للمقولة السابقة، حتى في كتابه: **الرد على النصارى**، تحقيق: يوشع فنكل، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1382هـ). وبالاستعانة بالدكتور صالح بن رمضان (أستاذ النثر العربي القديم في جامعة تونس، وهو متخصص في تراث الجاحظ، وقد قرأ جميع مؤلفاته بما فيها ما هو منسوب إليه وليس له)، فقد أخبرني بأن الجاحظ لم يقل الكلام السابق إطلاقا، ولا يمكن أن يستخدم كلمات جارحة وعاطفية كالتي وردت في الترجمة. ويرجِّح أن قولاً يتضمَّن مثل هذا المضمون ورد في: رسالة ابن فضلان إلى بلاد البلغار، أشار فيها إلى بعض المظاهر المستَغرَبة في تلك البلاد، ومنها مجامعة الرجل لزوجته أمام الملأ، ولكنه لم يستخدم كلمة «مسيحي» بل «أقوام». (مهاتفة ظهر الخميس 25 مارس 2010م). (المترجم).

وبعد مرور أربعة قرون قام النووي الباحث المشهور (1233 ـ 1277م) بتلخيص الآراء المتعلقة بالختان التي تتبنَّاها المذاهب المختلفة (المدارس الفقهية الإسلامية) في رسالةٍ حول الطهارة ورد فيها:

> **الختان واجب وفقاً لمذهب الشافعية والعديد من العلماء، وسُنَّة وفقاً للمذهب المالكي ومعظم المذاهب. ومن جهة أخرى، ووفقاً للمذهب الشافعي؛ فإن الختان واجب للذكور والإناث على حدٍّ سواء. وفي ما يخصُّ الذكور من الواجب قطع الجلدة التي تُغطي الحشفة بأكملها، وبذلك تتعرَّى الحشفة تماماً. أمَّا بالنسبة إلى الإناث فمن الواجب قطع جزء صغير من جلدة الجزء العلوي من الأعضاء التناسلية**[1].

وعلى الرغم من وجود اتفاق عام حول الإجراء نفسه إلا أنه لا يوجد سوى قليل من الإجماع حول زمن الإجراء؛ إذ يؤيد بعض العلماء إجراء الختان في اليوم السابع أو الثامن، وبعضهم الآخر في سن السابعة من العمر (عندما يبدأ الولد تعليمه الرسمي)، وبعضهم الثالث يحظر إجراءه قبل سن العاشرة. وهناك من يؤيد تأخير الختان بوصفه جواز مرور وعلامة على سنِّ البلوغ والاستعداد لمرحلة البلوغ والزواج. ومهما كان العمر الذي تُجرى فيه عملية الختان فإن الختان عمل أساسي في الطهارة الإسلامية. وفي الواقع فإن المصطلح العام لهذا الإجراء هو: الطهارة.

وكان ختان الأولاد المسلمين يُعَدَّ شأناً عامّاً؛ فالآباء الذين يُقدِمون على فعل ذلك يقومون بالطواف بأولادهم على ظهر الخيل بين الجيران في الطرقات مصطحبين العائلة والأصدقاء والمهنِّئين. والآباء الأقل ثراءً يُرتِّبون لختان أولادهم ليتزامن مع موكب زفاف؛ وذلك لتغطية النفقات. وعندما ينتهي الطفل والمحيطون به من الموكب فإن الحلاَّق المحلي يقوم بإجراء العملية.

وعلى النقيض من ذلك فإن ختان الفتاة لا يكون مصحوباً بالاحتفالات العامة والمهرجانات، بل يُعَدُّ شأناً خاصّاً تحضره نساء العائلة والسيِّدة التي تقوم بإجراء العملية. وبالإضافة إلى الطهارة فإن الأسباب المنطقية لختان الأنثى تشمل المحافظة على العفَّة وقمع الشهوة الجنسية، وكان يُعتَقَد أن الختان يزيد من الخصوبة ويضمن إنجاب الأبناء. وعلى الرغم من نصائح العلماء فإن ختان الأنثى لم يكن ملحوظاً بوضوح في كثير من مناطق العالم الإسلامي في العصور الوسطى، وربما في معظمها. ولكن في مصر -حيث كانت تُجرى عمليات الختان منذ عهد بعيد قبل الفتح الإسلامي- كان ختان الإناث منتشراً بصورة واسعة النطاق بين كلٍّ من المسلمين والمسيحيين. وعلى الرغم من مناقشات العلماء التي تَصبُّ في مصلحة ختان الأنثى؛

(1) وينسنك، «الختان» في: **موسوعة الإسلام**، طبعة جديدة، 12 مجلد، (ليدن: بريل، 1954–2004) 5: 20 - 22.

إلا أنه -على نقيض ختان الذكور- كان ينطوي على خزي لا ريب فيه، ودلالة سرية مرتبطة به، وقد لاحظنا أن ذلك يتجلَّى بوضوح من خلال اللقب المبتَذَل والمزدَرَى «ابن مُقَطِّعة البظور»(1)(2).

الملابس والاحتشام:

مدى احتشام الزي والملبس في بداية التاريخ الإسلامي - على وجه التحديد- كان هو الآخر قضيةً محلَّ اختلاف بين المؤرخين؛ نظراً إلى ندرة الأدلة المعاصرة، بالإضافة إلى الطبيعة التلميحية (والغامضة) لكثير من النصوص الدينية. فقد كانت هذه القضية مثار خلاف حادٍّ بين المسلمين المعاصرين؛ نظراً إلى الإشارات بأن ممارسة المجتمع الأول صالحةٌ للرجال والنساء في وقتنا الحالي. ومن أسس هذه المناقشة التفسير المناسب لمفهوم الاحتشام، بالإضافة إلى المعنى الدقيق للكلمات العربية حول الحجاب أو الغطاء والمستَخدَمة في القرآن (خمار: جَمْعه خُمُر؛ حجاب: جَمْعه حُجُب)(3).

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة النور، الآيتان 30 -31).

وقد فُهِم معنى الحجاب في الأقطار الإسلامية الحديثة وبين المجتمعات الإسلامية في الغرب بطرائق وأنواع شتى(4). إن بعض المسلمين -ولا سيما في الغرب أو داخل المجتمعات التي تميل إلى الطابع الغربي في العالم الإسلامي- يقولون إن مجرد

(1) حول ختان الإناث في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر: جوناثان بيركي، «تحديد الختان: ختان الإناث والتكيف الثقافي في الشرق الأوسط في العصور الوسطى»، تقرير دولي عن دراسات الشرق الأوسط 28. 1 (1996): 19 - 38.

(2) هذا اللقب يُطلَق على من تقوم بهذه العملية للأُخرَيات، وليس على من تُجرى لها عملية الختان. (المترجم).

(3) انظر - على وجه الخصوص - كتاب: يديدا كالفون ستلمان، الرداء العربي: منذ فجر الإسلام حتى العصور الحديثة (ليدن: بريل، 2000م). إن كتاب ستلمان يُعَدُّ أفضل كتاب حتى الآن يتحدَّث عن موضوع الرداء في العالم الإسلامي. دراستي عن الرداء هنا وفي أي مكان آخر تعتمد -بدرجة كبيرة- على هذه الدراسة.

(4) انظر: فاطمة مرنيسي، الحجاب وصفوة الرجال: تفسير نسائي لحقوق النساء في الإسلام (نيويورك: أديسون ويسلي، 1991م).



الحجاب في أوائل القرن التاسع عشر: غطاء الوجه على اليمين فقط موضح بطوله الكامل.
المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص50.

تغطية صدر المرأة وارتداء الملابس المحتشمة (يتماشى هذا في العادة مع المقاييس الغربية للاحتشام) يفي بهذه المتطلبات، فيما يقول بعضهم الآخر إنه علىالرغم من التوجيه ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ إلا أن التوجيه الذي يليه ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ ﴾ لا يتطلب مجرد ملابس محتشمة فحسب؛ بل يتطلب أيضاً استعمال الخمار أو الشال لتغطية الشعر- سواء كلياً أو جزئياً- في حضور الكل ما عدا الأقارب، والخدم، والعبيد[1]، والقاصرين. ويذهب بعضهم الثالث ليقول إن التفسير الملائم لهذه الآية يتطلَّب التغطية الكاملة لجسم المرأة ويديها، وقدميها، وشعرها، ووجهها؛ بل يصل ذلك إلى حد ارتداء القفازات وحجابٍ ذي مادة شفافة بحيث تكون عينا المرأة مستورتين، وبذلك تستطيع أن ترى، ولكن لا يمكن أن يرى الآخرون أي جزء من جسدها، بما فيه عينيها.

ولكن السؤال الذي يشغل تفكيرنا هنا هو: كيف كان تعريف الرداء الإسلامي

(1) الأقارب الذين لا يُحتَجَب منهم هم المحارم فقط، أما الخدم والعبيد فيُحتَجَب منهم لكونهم رجالاً أجانب (وفي التاريخ الإسلامي اتُّخذ كثيرٌ من الخدم من المخصيِّين). (المترجم).

المحتشم في القرن السابع في الجزيرة العربية؟ الإجابة القصيرة - وأيضاً غير المُرضية - لهذا السؤال هي أن طبيعة مصادرنا جعلت من الصعوبة تقديم إجابة محدَّدة. والأدلة الأولى لـمَا كان يرتديه قاطنو الجزيرة العربية هي أدلة مأخوذة من رسومات صخرية من الألفية الثانية والأولى قبل الميلاد، وهي تصوِّر الرجال وهم يرتدون ملابس قصيرة للغاية هي في الأساس ملابس لمنطقة العانة، ومجموعة متنوِّعة من أغطية الرأس، وقد صُوِّرت النساء شبه عاريات أيضاً. لقد كان تمثيل كلٍّ من الرجال والنساء بأنهم يرتدون الملابس الفاضحة والنعال. كما يُلاحَظ أن تماثيل القمصان من شمال الحجاز تكمل ملاحظة سترابو (Strabo) في القرن الأول قبل الميلاد بأن الأنباط المجاورين «يسيرون من دون سترات، وبأحزمة على العانة، وبأحذية في أقدامهم»[1].

وقد أوضح القرآن أن الأخلاق الإسلامية الجديدة في الاحتشام هي أكثر محافظةً على المقاييس المقدَّسة للاحتشام من المواقف المتراخية التي كانت موجودة قبل ظهور الإسلام: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ (سورة الأعراف، الآية 26).

إن الاحتشام واللباس مرتبطان بوضوح بكيفية تعريف المعجميين العرب لكلمة اللباس أيضاً؛ وهو يعني تغطية الأجزاء الخاصة للمرء التي لا يجوز ولا يليق به أن يكشفها (العورة). وعليه فقد أصبح اللباس هو المصطلح المعروف للملابس الداخلية بعامة، وللسراويل بخاصة[2]. ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين يعرِّفون ما لا يليق كشفه (العورة) على أنه: المنطقة بين السرَّة والركبة[3]. وقد مدَّ[4] بعضهم الآخر التعريف ليشمل كلَّ شيء ما عدا وجه المرأة ويديها؛ بل عدَّ آخرون أن التعريف يشمل أيضاً وجه المرأة ويديها.

وعلى الرغم من أن بعض الأمريكيين المعاصرين قد فهموا الحجاب على أنه زي إسلامي نسائي فريد من نوعه؛ إلا أن هناك دلائل على أن حجاب الوجه كان معمولاً به في بعض مناطق الجزيرة العربية قبل الإسلام، وكان يُستَخدَم دليلاً على الحالة الاجتماعية الراقية. ووفقاً لأدب السيرة فقد طلب محمَّد من زوجاته أن يُغطِّين

---

(1) ستلمان، الرداء العربي، ص 7. يذكر هيرودوتس (484 – 420 ق.م) أن العرب قد ارتدوا عباءة فضفاضة طويلة بها حزام. انظر أيضاً: إيمانويل أناتي، فن النحت في وسط الجزيرة العربية، مجلد 1 (لوفان: معهد أورينتالست، 1968م).

(2) ستلمان، الرداء العربي، ص 11.

(3) المرجع السابق، ص 37.

(4) ليس في الأمر (مدٌّ) للتعريف، فالمعيار الأول خاصٌّ بالرجال، والمعيار الثاني خاصٌّ بالنساء. (المترجم).

وجوههن؛ وهذا يرجع إلى الأمر القرآني بأنه ينبغي عليهن البقاء في منازلهن[1]. وفي الواقع فإن أحد معاني عبارة ضَرَبَتِ الحجاب (اتَّخَذَتِ الحجاب) هو «أنها أصبحت واحدةً من زوجات محمَّد»[2].

ونظراً إلى أن حجاب الوجه الكامل للمرأة في العصور الأولى (والذي بقي موجوداً في العصر القديم بطول ساحل البحر الأحمر في مصر) يرجع تاريخه إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر بعد الميلاد؛ فمن الصعوبة التحقُّق مما إذا كانت زوجات محمَّد يُغطِّين وجوههن بمثل هذا اللباس أم لا[3][4]. ومن الجائز أيضاً أنهنَّ كنَّ يُغطِّين أنفسهن تماماً بالعباءة أو الشملة إلى درجة أن عيناً واحدة كانت تظلُّ غير مُغطَّاة بالطريقة التي وصفها «ترتوليان» في القرن الثالث الميلادي[5].

وبالإضافة إلى أن الحجاب الذي وُجد في القُصَير القديم مُشابه للحجاب الذي يظهر في بعض المخطوطات المصوَّرة التي تُصوِّر النساء بالحجاب؛ فإنه يوجد عدد من الرسوم تظهر فيها النساء وهنَّ مُغطِّيات شعورهن بنوعٍ من الشال، ولكن من دون أيِّ غطاء للوجه على الإطلاق.

ومن كل هذا يمكن القول بأنه يظل غير واضح متى - بالتحديد - أصبح حجاب الوجه للنساء جزءاً من ممارسة إسلامية أشمل؟ ومع ذلك فنحن نعلم أن الانعزال والحجاب كليهما كانا يُطبَّقان رمزاً للثراء الاقتصادي والطبقة الاجتماعية الراقية قبل ظهور الإسلام في بعض مناطق الجزيرة العربية، وبين الطبقات الحضرية الراقية في بيزنطة وإيران الساسانية. ويبدو معقولاً تماماً أنه بسبب أن هذه المناطق وسكانها قد شملتها الدولة الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى؛ فقد تكيَّف النظام الإسلامي الجديد بسهولة مع هذا العُرف الحضري للصفوة في ما يتعلَّق بمقاييسه حول الأخلاق الجنسيَّة والفصل بين الرجال والنساء[6].

---

(1) واضحٌ أن الأمرَين منفصلان وغير مقترنَين. (المترجم).

(2) أحمد، النساء والنوع في الإسلام ، ص 54.

(3) جيليان إيستوود، «حجاب الوجه في العصور الوسطى من مصر» في: أزياء القُصَير 17 (1989)، ص ص 33 – 38؛ ومذكور أيضاً في: آشفيت، أنماط من الحياة اليومية: تكوين العالم الإسلامي القديم، مجلد 10، (ألدرشوت، المملكة المتحدة: أشجيت، 2002م)، ص ص 233 – 238.

(4) ذكرت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- في حديث لها أن النساء في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- كنَّ يخرجن (وكأنهن الغرابيب السود)، وقد فَسَّر كثيرٌ من الفقهاء هذا بالحجاب الأسود الشامل لكل جسد المرأة بما في ذلك وجهها طبعاً. (المترجم).

(5) ستلمان، الرداء العربي، ص 9. يمكن العثور على النساء وهن مرتديات بهذا الأسلوب في البلاد الممتدة من شمال إفريقية إلى إيران.

(6) ولكن جميع (الأخلاق الجنسية والفصل بين الرجال والنساء) أمورٌ مقرَّرة قبل أن تشمل الدولة الإسلامية تلك المناطق وسكانها. (المترجم).

وفي نهاية المطاف؛ أيّاً كان تفسير العالم الحديث الملائم للآيات القرآنية في ما يخصُّ اللباس؛ فإنه من الواضح أن اللباس - ولا سيما اللباس العام - للنساء والرجال في التاريخ الإسلامي الأول كان محتشماً بأي مقاييس أمريكية حديثة، ويشمل: القمصان والملابس الداخلية والأرواب، والأغطية والشال والعباءات، بالإضافة إلى الأنواع المختلفة من غطاء الرأس. ويمكن الاستدلال على استمرار ارتداء الحجاب على طريقة سكان القُصَير القديم في مصر من خلال صور من القرن التاسع عشر للمرأة المحجَّبة في كتاب إدوارد لاين «الأخلاق والعادات لسكان مصر الحديثة»، فقد كان مُشابهاً (على الرغم من أنه كان أكثر طولاً) للحجاب الموجود في القُصَير القديم[1].

التعليم:

بالنسبة إلى الغالبية العظمى من المسلمين فالقرآن هو كلام الله الخالد الأزلي الذي لا تشوبه شائبة، وقد أُنزل على البشرية من خلال رسوله محمد. ولذا فلن يكون من قبيل الصدفة أن القرآن كان اللَّبِنة الأساسية للتعليم في العالم الإسلامي في القرون الوسطى. وليس من قبيل المفاجأة أن العالم الإسلامي في العصور الوسطى كان يعلم أن الكلمة المكتوبة منتشرةٌ في كل مكان، ومؤثرة في كل زمان. وبالإضافة إلى نقوش المديح وعبارات الورع المدوَّنة على المباني العامة، والمحفورة على العملات والسيوف، والمطرَّزة على المنسوجات والسجاد، وعلى الزخارف والمصابيح؛ فإن الفرد قد يجد أيضاً نقوشاً وشعراً وأدباً جميلاً يدور حول موضوعاتٍ أقلَّ سموّاً.

وعلى الرغم من أهمية الكلمة المكتوبة فإن الكلمة التي تظل محفورة في الذاكرة هي التي تحظى بالتقدير الأعلى. فلا يستطيع الفرد أن يزعم أنه درس القرآن أو أيَّ نص حوله ما لم يكن هذا النص محفوظاً في ذاكرته. ولذلك فابتداءً من سنِّ السادسة أو السابعة يتعلَّم الأطفال حفظ القرآن (ابتداءً بقصار السور التي تتألف من سطور قليلة)، ودراسة أسس العقيدة الإسلامية والشعائر مع معلميهم. وبالإضافة إلى ذلك يتعلَّم الطلاب أسس النحو العربي وقواعده؛ لأنه من دون فهمٍ راسخٍ للُّغة العربية لا يستطيع المرء فهم كلام الله على النحو الصحيح. ومع أن الورقَ ظهر في الشرق الأوسط في العصر الإسلامي الأول، ثم سلك طريقه في النهاية إلى أوروبا؛ فقد كان الأثرياء وحدهم مَنْ يقدرون على تحمُّل نفقاته. ولذلك كان الطلاب يتلقَّون دروسهم بقلم من القصب وحبر على لوح قابل للغسيل (في الغالب يكون مصنوعاً من الخشب). ولا يُشجَّع الأولاد الصغار كثيراً في السن أو المصابون بتخلُّف

(1) إدوارد لاين، تفسير للعادات والتقاليد في مصر الحديثة: النسخة النهائية 1860 (القاهرة: مطبعة الجامعة الأمريكية، 2002 [1836])، ص 50.

عقلي على تعلم الكتابة في المساجد؛ لأنهم «يُسوِّدون حيطانها وينجسون أرضها، إذ لا يحترسون من البول وسائر النجاسات»[1].

وفي القرون الأولى من التاريخ الإسلامي كان التعليم الأساسي شأناً غير رسمي؛ فقد كان الأطفال الصغار يدرسون مع آبائهم أو أعمامهم أو إخوانهم (وفي بعض الأحيان مع أمَّهاتهم أو عمَّاتهم أو أخواتهم) في المنزل، وبمجرد بلوغهم سن الرشد يدرسون مع المعلمين في المسجد. ومن ثمَّ ينتقل الطلاب الأكثر تقدماً لدراسة الأحاديث (أحاديث لمحمَّد أو تتحدَّث عنه)، والتي تُشكِّل مع القرآن أسس الشريعة والعقيدة الإسلامية. وقد كان المكان الأساسي لتعلُّم الحديث في القرون الأولى للإسلام هو المسجد. كما كان العلماء يُلقُون الدروس في منازلهم أيضاً؛ ممَّا سمح لهم بإظهار الودِّ والكرم لطلابهم. وأدَّى ذلك أيضاً إلى مزيد من السهولة لبعض العلماء في الحصول على مقابل نظير خدماتهم، على الرغم من أن هذا في الواقع كان يُعَدُّ عرفاً سيئاً[2].

وقد حظي تعليم الأولاد بمزيد من الاهتمام في الأطروحات التي تدور حول التعليم في العصور الوسطى؛ فقد لخص الشَّيزري (ت1193م) كثيراً من الآراء في كتابه: «نهاية الرتبة في طلب الحسبة». وبالاستناد إلى الأحاديث المنسوبة إلى محمَّد فإنه ينبغي على كل الأطفال الذين يبلغون سن السابعة أن يُصَلُّوا مع الجماعة في المسجد: «علموا أولادكم الصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر»[3]. ووفقاً للشيزري ينبغي على المعلمين تطبيق العقاب الجسدي الذي يرونه معتدلاً:

> **ويأمرهم المؤدِّب ببر الوالدين، والانقياد لأمرهما بالسمع والطاعة، والسلام عليهما وتقبيل يديهما عند الدخول إليهما. ويضربهم على إساءة الأدب والفُحش من الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة عن قانون الشرع، مثل اللعب بالكعاب والبيض والسير والنردشير، وجميع أنواع القمار. ولا يضرب صبيَاً بعصاً غليظة تكسر العظم، ولا رقيقة تؤلم الجسم، بل تكون وسطاً. ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعتمد في ضربه على اللوايا والأفخاذ وأسافل الرجلين؛ لأن هذه المواضع لا يُخشى منها مرض ولا غائلة[4].**

---

(1) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن ناصر الشيزري (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999)، ص 119.

(2) انظر: كريستوفر ميلكرت، «آداب التعلم في حلقات الدراسة الإسلامية» في إصدارات جوزيف لوري، دفين ستيوارد وشوكت طوراوا، القانون والتعليم في الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى، في تكريم الأستاذ جورج مقدسي (كمبردج، المملكة المتحدة: E.J.W. Gibb Memorial Trust، 2004)، ص ص 33 – 44.

(3) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 119.

(4) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ص 119-120.

ووفقاً للجاحظ فقد يستخدم المعلمون هذه الأساليب لحثِّهم على احترام الوالدين وطاعتهما. وينبغي عليهم تجنُّب استخدام طلابهم في قضاء احتياجاتهم الخاصة، أو أداء الأعمال المنزلية المهينة، مثل نقل السماد والزبالة والأحجار، ولا يجوز الظهور بمظهرٍ مُبْتَذَل أمام طلابهم.

ومما لا شك فيه أن المعلمين والباحثين المسلمين في القرون الوسطى كانوا على دراية تامَّة بالمبدأ الذي يقول: «إن استمرار العمل من دون فترة للترفيه يجعل الطفل كسولاً ومتبلِّداً». وعلى مبدأ حجة الإسلام الغزالي (توفي 1111م) فإن «منع الطفل من ممارسة اللعب والإصرار المستمر على التعلم يميت قلبه، ويُبلِّد حدة الطرافة، ويُثقل عليه حياته، ويجعله يبحث عن حيلة ليهرب منها (من دراساته) كلها»[1]. ومن بين الألعاب التي يذكرها الإمام الغزالي: العرائس المسرحية، واللعب بالكُرات، ولعب الحيوانات، ولعب الطيور على الحبال.

ويجلس المعلمون في المسجد عادةً على سجَّادة في مقابل عمود باتِّجاه الكعبة (القِبلة) في مكة، ويجلس طلابهم في حلقة أمامهم. ويعتقد بعض المعلمين الأوائل أن استخدام السجاد فكرة غير ملائمة، فكانوا يجلسون على أرض مكشوفة، وغالباً ما كان يجلس كثير من المعلمين المعروفين على وسائد ترتقي بهم إلى مكانة الاحترام أمام طلابهم. وكما يتوقَّع الفرد فإن المعلمين الأفاضل أو الأكثر شهرةً ينجذب إليهم أعدادٌ أكثر من الطلاب؛ مما قد يجذب أقران هؤلاء المعلمين الأقل شهرةً وعلماً. وفي مثل هذه المواقف قد يجلس المعلم على أريكة لكي يستطيع جمهوره من الطلاب سماعه ورؤيته بصورة أفضل.

ولقد كان مُتوقَّعاً من الطلاب العازمين على إتقان المواد الدراسية أن يقوموا بنسخ محاضرات المعلم بكل أمانة، والتي تتألف عادةً من إملاء نصِّيٍّ للمعلم يُضيف إليه الطالب تعليقاته الخاصة، بالإضافة إلى تعليقات معلميه. وتُوضِّح طريقة التعلُّم من معلم تتلمذ بدوره على معلميه الأهمية الأساسية التي أولاها المسلمون في العصور الوسطى للعلاقة التفاعلية المباشرة بين المعلم والتلميذ. فما إن يُقرِّر المعلم أن طالبه قد أتقن نصّاً معيَّناً حتى يقوم بمنحه الإجازة التي تشهد بأنه أصبح الآن مُؤهَّلاً لتعليم هذا النصِّ المحدَّد للآخرين.

وبسبب جزئية التركيز على جانب الشخصية؛ فإننا نجد الباحثين والطلاب يُسافرون آلاف الأميال سعياً وراء الدراسة على الروَّاد في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وتتَّضح العلاقة بين التعليم والسفر بشكل بليغ من

(1) ورد في كتاب: أفنر جيلادي، **الأطفال في الإسلام: مفهومات الطفولة في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى** (نيويورك: مطبعة سانت مارتن، 1992م)، ص 58.

خلال حديث يروى فيه عن محمَّد أنه أوصى أصحابه بأنه يجب عليهم السعي وراء المعرفة الدينية (العلم) حتى ولو في الصين، ويُقصد بها نهاية الكرة الأرضية[1]. هذه الرغبة في السفر طلباً للدراسة على الأساتذة دائماً ما تقترن بواجب أداء الحج في مكة لمرة واحدة على الأقل قدر استطاعة المرء، فهي وسيلة لكثيرين لكي يقوموا بأداء أحد أركان الإسلام الخمسة. ولهذا فإن قوافل الحج من المناطق البعيدة – مثل إسبانيا وغرب إفريقية ووسط آسيا والهند، ومن أي مكان آخر– كانت بمثابة جامعة تعليمية غير رسمية تُضيف باستمرار باحثين جدداً في أثناء طريقهم إلى مكة والعودة منها كل عام. وعلى هذا النحو أدَّت قوافل الحج هذه دوراً مُهمّاً في نشر أفكار جديدة وتعزيز الأفكار القديمة في جميع أرجاء العالم الإسلامي.

ولعلنا نستشهد بمثالٍ واحد: لقد قام ابن عساكر ما بين عامَي 1126 و1141م برحلتَين دراسيَّتَين مطوَّلتَين من موطنه في دمشق إلى مراكز التعليم الإسلامي في عهده وهي: بغداد (وفيها درس في المدرسة النظامية المعروفة)، والحجاز (وهناك أدَّى الحج أيضاً)، والكوفة، والأراضي الإسلامية في الشرق الأقصى: خراسان، وأصفهان، وما وراء النهر، ومرو، ونيسابور، وحرَّان. وأثناء رحلاته إلى الشام، والجزيرة العربية، والعراق، وخراسان، ووسط آسيا؛ تلقَّى العلوم مع ما يقرب من 1300 معلم من الذكور، وحوالي 80 معلمة. وقد جمع مئات ـ إن لم يكن آلافاً ـ من الأحاديث والعلوم الأخرى لكتابه الضخم «تاريخ دمشق». وعاد إلى وطنه دمشق «حافظاً»، وهو لقبٌ يُمنح فقط لهؤلاء الأفراد الأذكياء والأتقياء الذين حفظوا قدراً هائلاً من القرآن والحديث والفقه في ذاكرتهم، وهم يصلون بذلك إلى أعلى المراتب بين الباحثين الدينيين في عصرهم[2]. وقد ورد أن ابن عساكر تلا القرآن بأكمله مرَّةً كلَّ أسبوع، ومرَّةً كلَّ يوم خلال شهر رمضان[3].

وفي حين أن الغالبية العظمى من معلمي ابن عساكر كانوا رجالاً؛ إلا أن حقيقة أن ما يقرب من 6 % من معلميه كنَّ من النساء تُوضِّح أن كلاً من الرجال والنساء ـ على حدٍّ سواء ـ قد أخذوا وصية محمَّد بالسعي وراء العلم على محمل الجد؛ «ولو في الصين». وفي الواقع فإن نقل الحديث هو المجال الرئيسي الذي تُظهر من خلاله النساء نبوغهن بوصفهن معلماتٍ للرجال. وبعد كلِّ هذا من الصعب القول بأن النساء

---

(1) والمقصود هو: اطلب العلم مهما كان مكان طلبه بعيداً. وليست الصين إلا مثالاً لبُعد المكان. (المترجم).

(2) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 80 مجلداً، إصدارات عمر العمراوي وعلي شري (بيروت: دار الفكر، 1995 – 2001م).

(3) جوزيف ميري، «دليل الحج السوري في أواخر القرون الوسطى: ابن الحوراني، الإشارات إلى أماكن الزيارات»، في: **لقاء في العصور الوسطى: الثقافات اليهودية والمسيحية والإسلامية في لقاء وحوار** 7. 1 (2001م)، ص ص 40 – 41.

كُنَّ غير مؤهَّلات لمهمَّة نقل الحديث؛ فمائشة (الزوجة الثالثة لمحمَّد) كانت إحدى أكثر النساء أهميَّةً في نقل الحديث في أوائل التاريخ الإسلامي. وبالإضافة إلى ذلك فقد ورد عن محمَّد أنه أثنى على نساء المدينة بسبب رغبتهن في المعرفة الدينية: «نِعْمَ النساء نساء الأنصار؛ لم يمنعهن الحياء من أن يتفقَّهنَ في الدين»[1].

ومن المفهوم أن التعليم الديني للفتيات يميل إلى أن يكون أكثر قوَّةً لدى المعلِّمات النساء. ولكن على الرغم من نموذج عائشة وثناء محمَّد على نساء المدينة؛ إلا أن تعليم الفتيات والنساء لم يكن مدعوماً بشكل كامل. وقد يقوم المعارضون بدعم قضيتهم عن طريق نقلهم لحديث متناقض ظاهرياً ومنسوب لمحمَّد وهو: «إنَّ المرأة التي تتعلَّم الكتابة هي مثل الثعبان الذي يضع السم في الشراب»[2][3]. ويحذر الشيزري من تعليم النساء الكتابة أيضاً: «ولا يُعلِّم المؤدب الخطَّ امرأة ولا جارية؛ لأن ذلك ممَّا يزيد المرأة شرّاً. وقيل: إن مثل المرأة التي تتعلَّم الخط مثل حيَّة تُسقى سُمّاً»[4][5].

ومع ذلك فمن الواضح أن الفتيات والنساء كنَّ مُتعلِّمات، وبعضهن مُتعلِّمات بشكل كبير جداً. وبالإضافة إلى ذلك من الواضح أن نساء الصفوة قد أدَّينَ دوراً مهمّاً للغاية من خلال كونهن راعيات للمؤسسات الدينية والتعليمية، بالإضافة إلى الجمعيات الخيرية للحج والفقراء المعدَمين. وفي القرن الثامن الميلادي اشترت أم هارون الرشيد (الخيزران) مسقط رأس محمَّد التقليدي في مكة وحولته إلى مسجد مقدَّس. وقد تصدَّقت أيضاً ببئر للشرب في مكة، وتصدقت بحوض مياه في الرملة في فلسطين، بالإضافة إلى قناة غرب مدينة الأنبار في العراق[6]. وقد رصدت زوجة هارون الرشيد (ابنة عمِّه زبيدة)، مبلغاً لتجديد مسجد محمَّد في الطائف بالقرب من مكة، ولكن المعروف عنها بشكل أكبر هو اهتماماتها الخيرية بالعمل على راحة الحجاج واحتياجاتهم من المياه؛ فقد تصدَّقت بالآبار، وأمكنة الراحة، والقوافل، بجانب طريق الحج الممهَّدة والمعدَّة للحجاج بين الكوفة ومكة والذي أصبح معروفاً باسم طريق زبيدة. وفي الحجاز رصدت مبلغاً لينبوع «مشَّاش» ومجمع مياه على أرض عرفات وقد حمل اسمها أيضاً «عين زبيدة»[7].

---

(1) ورد في كتاب جوناثان بيركي، **نقل المعرفة في القاهرة في العصور الوسطى: تاريخ اجتماعي للتعليم الإسلامي** (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1992م)، ص 161.

(2) ورد في: بيركي، **نقل المعرفة**، ص ص 161 – 162.

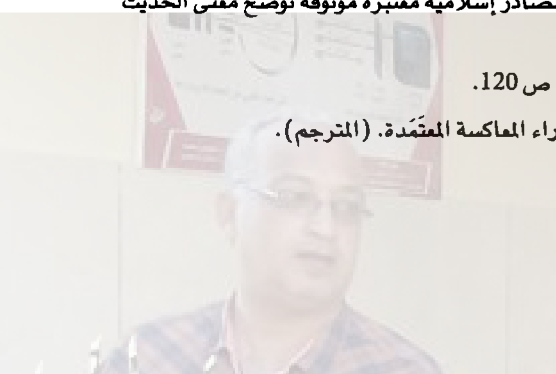
(3) نقل المؤلف هذا المعنى من مصدر أجنبي وليس من مصادر إسلامية معتَبَرة موثوقة توضِّح معنى الحديث ودرجته ومدى صحته وثبوته. (المترجم).

(4) باكلي، ترجمة كتاب **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، ص 120.

(5) يذكر المؤلف هذا الرأي ويعتمد عليه دون أن يذكر الآراء المعاكسة المعتَمَدة. (المترجم).

(6) أبوت، **ملكتان من بغداد**، ص118-120.

(7) المرجع السابق، ص ص 239 – 247.



وبعد مرور خمسة قرون تنافست أميرات الأيوبيين مع أقربائهن في التصدُّق للعمارة الدينية ضمن الحملة الأيوبية للجهاد ضدَّ الفرنجة والشيعة. وأثناء العصر الأيوبي (1174 ـ 1260م) أُسِّس ما يقرب من 160 مسجداً ومدرسةً [رباطاً] (مدرسة دينية؛ تعني مكاناً للدراسة) وغيرها من المعالم الدينية الأخرى في دمشق وحدها، وهو أكثر بكثير ممَّا أُسِّس خلال القرن السابق والقرن التالي لفترة حكمهم. والنساء الملحَقات بالمنزل الأيوبي تصدَّقْنَ بخمسة وعشرين من هذه المعالم (16 %)، كما أن نصف الرعاة الملكيين كُنَّ نساءً[1].

وعلى الرغم من أن المدرسة ظهرت مبكراً في أواخر القرن التاسع؛ إلا أنها بحلول القرن الحادي عشر أصبحت أكثر انتشاراً عبر جميع أرجاء العالم الإسلامي[2]. ومن خلال رصد المبالغ من الأتقياء والمتصدِّقين (أفراد عاديين وأفراد من العائلات الملكية) صارت المدرسة أكثر من مجرَّد تغيير في المكان من المسجد (أو الأمكنة الخاصة) بل أصبح لها تعليمات رسمية. وقامت المدارس التي كان يُتصدَّق عليها بشكل جيِّد بتقديم رواتب للمعلمين ومنح دراسية للطلاب. وبُنيت داخل العديد منها شقق للطلاب والمعلمين أيضاً. وقام أحد أعظم العلماء المسلمين في العصور الوسطى وهو الإمام الغزالي (توفي عام 1111م) بالتدريس في المدرسة النظاميَّة في بغداد، والتي أسسها السلجوقي الوزير نظام المُلك (توفي عام 1092م). وبالإضافة إلى ذلك فقد شرع نور الدين (1154 ـ 1174م) حاكم دمشق وراعي ابن عساكر ببناء مدرسة (معروفة باسم دار الحديث) لتكون بمنزلة مركز فكري في جهاده ضدَّ أعداء الإسلام الأجانب والمحليين (وهم الصليبيون والشيعة).

وكما أظهرت تجربة ابن عساكر فقد أُتيحت فرص الدراسة للفتيات، والحصول على الإجازة (الشهادة)، وأن يصبح لديهن القَدْر الكافي من التعليم. حتى إن الباحثين البارزين أمثال ابن عساكر كانوا يسعون وراءهن للعمل معلِّمين لهن[3]. وقد كان هذا الوضع سائداً، ولا سيما بين العائلات المتعلمة التي كانت غالباً ما تبذل جهوداً خاصة لضمان تعليم ذي كفاية عالية في القرآن والحديث لكلٍّ من أبنائها وبناتها. ونستشهد بمثال واحد: وهي أَمَة اللطيف (توفيت عام 1243م) التي

(1) ستيفن همفريز، «النساء راعيات للفن المعماري الديني في سورية العباسية»، المقرنس: كتاب سنوي حول الفن الإسلامي والمعمار، 11 (1994م)، ص ص 35 – 54.

(2) حول أهمية المدرسة في التعليم الإسلامي في العصور الوسطى انظر -على وجه الخصوص- كتاب: جورج مقدسي، ظهور المدرسة: معاهد التعليم في الإسلام والغرب (أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، 1981م)؛ ريتشارد بوليت، الإسلام: نظرة من القمة، (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994)، ص ص 143 – 156.

(3) لعل المقصود هو أن الفتيات هنَّ اللواتي يسعين وراء العلماء البارزين ليكونوا معلِّمين لهن، وليس العكس. وهو ما توضِّحه العبارة اللاحقة. (المترجم).

كانت ابنة الباحث الشامي النبيل ناصح الدين عبد الرحمن الحنبلي. فقد كانت لسنوات طويلة بمنزلة رفيقة مُقرَّبة ومُعلِّمة خاصة لأخت صلاح الدين رابعة خاتون (ت1246م). وهذه العلاقة بين العالمة والأميرة تثبت أنها علاقة تبادلية تقوم على النفعية؛ لأنه في عام 1231م أسَّست رابعة مدرسة في الصالحية لناصح الدين ـ على وجه التحديد ـ وكانت بدعم واضح من أَمَة اللطيف[1].

وفي حين لم تُسجَّل النساء على أنهن طالبات في فصول رسمية؛ إلا أنه من الواضح أنهن حضرن المحاضرات والندوات الدراسية في المساجد والمدارس وغيرها من الأمكنة العامة الأخرى. وليس من قبيل المفاجأة أن بعض الرجال لم يكونوا راغبين في المشاركة العامة للنساء؛ فقد فزع العالم محمد بن الحاج في القرن الرابع عشر (1336م) من سلوك بعض النسوة اللواتي حضرن الدروس في يومه، ونُقل عنه قوله:

> **[تخيل] ما تفعله بعض النسوة عندما يتجمع الناس حول الشيخ للاستماع [إلى التلاوة]... وفي هذه اللحظة تأتي النساء أيضاً للاستماع والقراءة مع الرجال في مكان واحد، والنساء في مواجهتهم؛ فقد يحصل مثل هذه الأوقات إبعاد بعض النساء بسبب ما يحدث؛ كأن تقف امرأة ثم تجلس، أو تصرخ بأعلى صوتها، وقد تظهر أجزاء خاصة من جسدها مما يُمنع كشفه في منزلها، فكيف يُسمح به في المسجد في حضرة الرجال؟!**[2].

وكما ورد أعلاه فإن مصطلح عورة تُرجم هنا إلى «أجزاء خاصة من جسدها» إشارةً إلى «الأجزاء التي من غير اللائق كشفها»، وقد فهم الرجال بشكل عام أن ذلك يعني أيَّ شيء ما عدا وجه المرأة ويديها. وقد قام بعضهم بتوسيع التعريف ليشمل أيضاً الوجه واليدين [3].

ومما لا شك فيه أن التعليم في العصور الوسطى لم يكن مقتصراً على المواد الدينية (القرآن والحديث والفقه والعقيدة وغيرها) بل دخلت موضوعات أخرى في

---

(1) همفريز، «النساء راعيات»، ص ص40 – 41. بعض التلميحات في نهاية المخطوطات المتبقية لابن عساكر الأربعين في الاجتهاد في إقامة الجهاد يذكر الأطفال -ومن هؤلاء فتاة عمرها سنتان- الذين أحضرهم آباؤهم للحصول على الإجازة – الإجازة أو الرخصة – لنقل النص عندما يكبرون ويصبحون علماء. انظر: سليمان مراد وجيمس ليندزي، «إنقاذ سورية من الكفار: إسهامات ابن عساكر الدمشقي في حملة الجهاد للسلطان نور الدين، في: **الصليبيون** 6 (2007م): 50: 51.

(2)ورد في بيركي، **نقل المعرفة**، ص ص171– 172. أبدى ابن الحاج ملاحظته في رسالته التي صنف فيها كثيراً من الممارسات التي استاء منها، من «هؤلاء العلماء الذين يجلسون أثناء إلقاء محاضراتهم على منبر أو منصة مرتفعة. فهو يعتقد بأن مثل هذا السلوك يشتمُّ منه رائحة الغرور ويعطي إحساساً غير لائق بالاهتمام بالذات». بيركي، **نقل المعرفة**، ص38.

(3)انظر: ص ص 266 – 269 من هذا الكتاب لتناول موضوع اللباس والاحتشام في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

الفلسفة والطب والرياضيات والفلك والجغرافية وغيرها من العلوم التي تُرجمت من الأعمال اليونانية والفارسية والسنسكريتية القديمة بين القرن الثامن والقرن العاشر تحت إشراف الخلفاء العباسيين ورعايتهم[1]. فقد درس العلماء المسلمون -بالإضافة إلى اليهود والمسيحيين- هذه العلوم القديمة وأضافوا إليها وشرحوها. وكثير من هذه العلوم القديمة تُرجم في نهاية المطاف إلى اللاتينية وشقَّ طريقه إلى المناهج الدراسية الأوروبية في العصور الوسطى. وقد قام بهذه الجهود عظماء الفلاسفة والأطباء والرياضيين وعدد من الشخصيات التي يتعيَّن تناولها هنا. وسأقوم بإيجاز بذكر شخصيتين فقط لتوضيح دورهما في الإضافة على العلوم القديمة؛ فقد قام الباحثون في العالم الإسلامي في العصور الوسطى (اليهود والمسيحيون والمسلمون) بتقديم إسهامات مُهمَّة في مختلف مجالات العلوم والتعليم[2].

لقد أدَّى الخوارزمي (800 ـ 847م) -عالم الرياضيات في القرن التاسع- دوراً رئيسيّاً في تقديم «الترقيم الهندي» إلى العالم الإسلامي. واعتُمد لاحقاً في الغرب نظام الترقيم وتعديله، ونتج عنه ما يُعرف الآن بالترقيم «العربي». كما كتب الخوارزمي أيضاً نصّاً رياضيّاً مهمّاً هو كتاب «المختصر في حساب الجبر والمقابلة»، وقام فيه بعرض طرائق لحلِّ المعادلات التي تُستخدم فيها الكلمات والحروف لترمز إلى القيم الرقمية. وفي عام 1145م بدأ روبرت كيتون ترجمته اللاتينية لمختصر الخوارزمي (الجبر والمقابلة)، مع عبارة «يقول اللوغاريتم» وتعني «يقول الخوارزمي». ومن خلال ترجمة كيتون لعنوان الخوارزمي (الجبر = التحويل) فقد حصلنا على كلمة الجبر. ومن خلال ترجمة كيتون لاسمه (ترجمة الخوارزمي بـ «اللوغاريتم») حصلنا على مصطلح العمليَّة المتدرِّجة لحلِّ المعضلات الرياضية «اللوغاريتم»[3].

وقد كان لابن سينا (980ـ1037م) تأثير عظيم في الفلسفة والعقيدة والطب في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، علاوةً على أوروبا. وكان لحجَّة ابن سينا على وجود الله مُستنداً إلى التمييز ما بين الجائز والضروري؛ القَدْر نفسه من التأثير بين المفكرين اليهود والمسيحيين. فقد قرأ الفيلسوف والطبيب اليهودي موسى بن ميمون (توفي عام 1204م) -وهو من السكان الأصليين لإسبانيا المسلمة [الأندلس]

(1) ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني، والثقافة العربية: حركة الترجمة العربية اليونانية في بغداد وأوائل المجتمع العباسي (القرون الثاني – الرابع / الثامن – العاشر)** (نيويورك: راوتلدج، 1998م).

(2) حول الإسهامات في العلوم والتقنية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر: هوارد ترنر، **العلوم في الإسلام في العصور الوسطى: مقدمة مصورة** (أوستن: مطبعة جامعة تكساس، 1995م)؛ دونالد هيل، **العلوم والهندسة الإسلامية** (أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، 1993)؛ توبي هاف، **ظهور العلوم الحديثة الأولى؛ الإسلام والصين والغرب** (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1993م)؛ أحمد حسن ودونالد هيل، **التكنولوجيا الإسلامية: تاريخ مصور** (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1986م)؛ سيد حسين نصر؛ **العلوم والحضارة في الإسلام** (نيويورك: بلوم، 1968م).

(3) جي. فرنت، «الخوارزمي» في: **موسوعة الإسلام**، طبعة جديدة، 4: 1070 – 1071.

(الذي انتقل للإقامة في مصر في أعقاب اضطهاد الموحدين)- أعمال ابن سينا بالعربية، واتَّفق مع كتاباته العقائدية الخاصة. وقام عالم الدين المسيحي توماس الأكويني (1274م) بدراسته باللغة اللاتينية، وأدرجه ضمن منهجه الديني. وقد ظلَّت حُجَّة ابن سينا نقطة الانطلاق لكثير من الحجج المنطقية على وجود الله حتى يومنا هذا[1]، بل إنني أتذكر أنني قد درست نسخة مُبسَّطة من هذه الحجَّة عندما كنت طفلاً في مدرسة يوم الأحد.

وبالإضافة إلى هذه الإسهامات الرئيسية في الفلسفة والدين؛ اشتُهر ابن سينا بكتابه الطبي الشامل والمنهجي «القانون في الطب»، مستنداً في جزء كبير منه إلى أعمال جالينوس (203م) وأتباعه في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وبعد كلِّ هذا؛ فعندما يمرض البشر أو يُصابون بأذى فإنهم يميلون إلى الاهتمام بصحَّتهم الجسديَّة الحاليَّة أكثر من اهتمامهم بالمصير الأبدي لأرواحهم[2]. وبعد مرور ما يقرب من قرن على وفاة ابن سينا قام جيرارد الكريموني بترجمة كتاب ابن سينا «القانون في الطب» إلى اللاتينية. وفي أوروبا -حيث كان يُعرف باسم Avicenna- كان كتابه هذا مرجعاً مفضَّلاً للأطباء والمدارس الطبية حتى ظهور الطب التجريبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد تُرجم إلى العبرية، وأُعيدت ترجمته إلى اللاَّتينية في أوائل القرن السادس عشر، وكان مادةً لعددٍ لا يحصى من التعليقات باللغات الأوربية والإسلامية.

الترفيه:

شملت وسائل الترفيه الشائعة للأطفال في العالم الإسلامي في العصور الوسطى العرائس المسرحية والأراجيح، بالإضافة إلى اللعب بالكرة والدُّمَى، ولعب الحيوانات والطيور، وألعاب اللوح مثل الشطرنج والطاولة التي كانت معروفة ومنتشرة بين مختلف فئات المجتمع. والأمر نفسه بالنسبة إلى ألعاب الكروت. وكانت الألعاب الترفيهية التي تنطوي على اختبارات للقوة البدنية معروفة نوعاً ما، كالمصارعة والمسابقات والبولو والمنافسات العسكرية الوهميَّة وعروض أخرى لركوب الخيل.

ولا تقتصر وسائل الترفيه المعروفة على الألعاب أو العرائس أو المنافسات البدنية؛ فأحد أهم الأحداث المعروفة في الأسواق التجارية في الجزيرة العربية في القرن السابع كان منافسات الشعر بين جهابذة الشعر في القبائل كالمنافسات التي تجري في سوق عكاظ. ولم يكن الشاعر الأفضل يحظى بمجرد مكافأة مالية فقط، بل إن قبيلته بأكملها تستفيد من براعته الشعرية. وكانت القبيلة عندما ينبغ فيها

(1) غويتشون، «ابن سينا» في: **موسوعة الإسلام**، طبعة جديدة، 4: 941 – 947.

(2) وبالطبع هذه قضية فردية تتحدد بحسب قناعات كل فرد ومفهومه عن المرض والحياة والموت وما بعد الموت. (المترجم).

شاعرٌ تحتفل بنبوغه. وقد كان التكسُّب بالشعر العربي ظاهرةً معروفةً وشائعةً في جميع أرجاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى، وظلت كما هي حتى يومنا هذا.

وظهرت الفارسية مرةً أخرى لغةً للأدب والإدارة في القرن العاشر، وشاع الإلقاء العام لكتاب الفردوسي (940ـ1020م) شاه نامه (كتاب الملوك)، وهو من أول وأعظم الأمثلة على الشعر الفارسي الملحمي الجديد بين جميع المتحدثين بالفارسية. كما أصبح الشعر التركي شائعاً أيضاً بحلول عام 1400م، بعد ظهور العثمانيين في الأناضول وجنوب شرق أوروبا.

ولم يكن من قبيل المفاجأة أن يتناول الشعر موضوعات الشرف والكبرياء والبطولة بين الرجال، إلاَّ أنه تناول أيضاً جمال المحبوب ومشاعر الحبِّ غير المتبادَل والإحساس الوهمي الذي يثيره الخمر. وكان إلقاء الشعر في قصورالصَّفوة من الأمراء والحكام والطبقات الثرية غالباً ما يكون مصحوباً بالموسيقى التي تؤدِّيها فتيات مُغَنِّيات معظمهن من الإماء والجواري المشتَرَيات بشكل صريح لجمالهن وأصواتهن وقدرتهن على الرقص.

وقد كان الصيد في العالم الإسلامي في العصور الوسطى من أنواع الرياضة، بالإضافة إلى كونه مصدراً للطعام؛ فقد كان وسيلةً ترفيهيةً مفضَّلة لدى الأغنياء، وضرورةً ومصدر طعام بالنسبة إلى الطبقات الأقل شأناً. وبالنظر إلى القيود المحدَّدة لذبح الحيوانات المستَأنَسة فإننا نجد اشتراطاً بأن يكون ذبحاً حلالاً، ولكي يكون الصيد حلالاً وفقاً للشريعة الإسلامية فقد أولى العلماء المسلمون اهتمامهم بتحديد أي طريدة تكون جائزة للاستهلاك ومتى. ومن ناحية أساسية فإن أي حيوان بري يُقتل من قِبَل صيَّاد يُعَدُّ حلالاً، باستثناء الخنازير التي كانت مُحرَّمةً. ويحرم على الحجاج أكل الصيد أثناء الحج. وفي حين أن التقاليد اليهودية تَعُدُّ السمك ذا الزعانف والحراشف وحده الطعام الحلال لليهود؛ فإن المسلمين يَعُدُّون طعام البحر بمجمله حلالاً وفي أي وقت.

وكان الصيد أمراً شائعاً في الأدب الإسلامي في العصور الوسطى؛ سواء في الشعر أم في وصف عشق الحاكم لقضاء الوقت على ظهر الخيل؛ إذ يقوم هو وأصحابه بمطاردة الأرانب البرية، والحَجَل، والسَّمَّان، والإوز.. وغيرها من الطرائد الصغيرة باستخدام صقور الصيد وكلابه.

وقد خصَّصَ أسامة بن منقذ في مذكراته (1095 ـ 1188م) قسماً عن مآثر والده في الصيد بالقرب من ممتلكات العائلة في شيزر الواقعة في الجبال بين حماة والشاطئ السوري[1]. ونظراً إلى أنه من طبقة ثرية فقد كان لهم أراضٍ شاسعة لممارسة الصيد عليها. وفي الواقع ذكر أسامة بن منقذ بأنه كان لهم في

(1) اسم المذكرات: كتاب الاعتبار، تحقيق: فيليب حتّي، د.ف (القاهرة: مكتبة الثقافة العربية، د.ت). (المترجم).

شيزر حقلان للصيد: «ولنا بشيزر مُتَصَيَّدان: مُتَصَيَّد للحَجَل والأرانب في الجبل قِبْلي البلد، ومُتَصَيَّد لطير الماء والدرَّاج والأرانب والغزلان على النهر في الأزوار من غربي البلد[1].

وتُعَدُّ الصقور والنسور طيوراً جارحة ولكنها كانت أمراً حيويّاً للصياد الناجح؛ الذي كان يستخدم كلاب الصيد أيضاً. وفي واقع الأمر فإن والد أسامة اعتاد على إيفاد بعض رجاله إلى أمكنة بعيدة لشراء أحسن النسور، بالإضافة إلى الصقور. بل إنه أرسل بعض معاونيه إلى القسطنطينية (العاصمة البيزنطية) لشراء صقور الصيد وكلابه. وتُشترى الصقور والحَمَام أيضاً من السكَّان المحليين الذين أنشؤوا مراكز صيد قريبة للوفاء بالطلب على الطيور. ومع أن الصقور والنسور كانت وسائل رائعة لصيد الطرائد الصغيرة والطيور الأخرى؛ إلا أنَّ الفهود كان يُستعان بها غالباً في صيد الطرائد الأكبر مثل الغزلان والظباء والأيائل والحُمُر الوحشية والخنازير البرية.

وقد كانت الصقور والنسور والحَمَام والفهود والخيل من أهم أسباب الرزق والعيش لصائدها ومالكها، إضافةً إلى كونها مُهمَّةً للصيادين الناجحين، ومن ثَمَّ كان هناك اهتمام بالغ ومنقطع النظير بالرجال صائدي هذه الحيوانات. ومن غير المألوف للصيَّاد أن يُبقي هذه الحيوانات في منزله، ولكن قد يحصل خلاف ذلك؛ فقد أورد أسامة بن منقذ أن والده قد احتفظ بفهدة في منزله:

> **وكانت هذه الفهدة دون باقي الفهود في دار الوالد رحمه الله. ولها جارية تخدمها. ولها في جانب الدار قطيفة مطويَّة تحتها عشب يابس، وفي الجدار سكَّة مضروبة، فيجيء الفهَّاد بها من الصيد إلى باب الدار يضعها وفيها المرتفه، وتدخل إلى الدار إلى ذلك المكان المفروش لها فتنام فيه. وتجيء الجارية لتربطها إلى السكَّة المضروبة في الجدار[2].**

وقد أخبر أسامة أيضاً أن الغزلان والخراف والخشاف تُولد في المكان نفسه، وكان الفهد حسن الترويض بحيث إنه لا يُقدِم على أذيتها.

الموت والآخرة:

تبدو طقوس الدفن لدى المسلمين بسيطةً نوعاً ما، وإذا أمكن فإنها تحصل في يوم الوفاة نفسه؛ إذ تُغسَل الجثة، وتُسَدُّ فتحاتها، ثم تُغَطَّى في كفن بغرض الإعداد للدفن (من دون استخدام التوابيت). وتُؤدَّى صلاة الجنازة، وتتبعها تلاوة

---

(1) فيليب حتّي، ترجمة كتاب الشاعر والمجاهد العربي الشامي في فترة الحروب الصليبية: مذكرات أسامة بن منقذ (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون،1987[1929])، ص228. [وفي الأصل: ص199].

(2) المصدر السابق، ص 237. [وفي الأصل: ص207].

على الجنازة [الدعاء للميِّت]. ومن ثَمَّ تُحمَل الجثة المكفَّنة على نعش أو على نوع من النقَّالات إلى المقبرة، وتُوضع الجثة على الجانب الأيمن والوجه تجاه القِبلة (الكعبة) داخل قبر مُسطَّح نسبياً. وبذلك يستطيع الميت سماع نداء المؤذِّن للصلاة. ووفقاً لكثير من العلماء المسلمين(1) يُعَدُّ إحراق الجثة أمراً غيرَ مقبول؛ نظراً إلى أهمية البعث المادي الجسدي للميِّت في نهاية الزمان(2). وعلى نحو تقليدي فإن هذا الأمر غير مقبول أيضاً عند العلماء اليهود والمسيحيين لأسباب مماثلة (3).

ويُلاحَظ أنَّ الإجراءات البسيطة والمعتدلة للدفن الصحيح للجثة هي أمور مُهمَّة، فهي تمثل عقيدة الموت نفسها والثواب والعقاب في الحياة الآخرة وهي الحياة الأبدية. وأحد الموضوعات الأكثر شيوعاً في القرآن هو ضرورة الإيمان بالله الواحد واليوم الآخر (يوم الحساب؛ أو يوم البعث). وقد عُرض هذا الموضوعُ المهمُّ بوضوح وإسهاب في السورة السابعة من القرآن التي تصف موقفاً حَدَثَ في بداية الزمن البشري:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف، الآيتان 171–172).

ومن المؤكَّد أن الله هو الذي يعلم متى سيقابل كلُّ فرد لا محالة مَلَكَ الموت المعروف باسم عزرائيل(4). وهناك اعتقاد شائع بأن الله قد حدَّد مكان وفاة كل شخص عن طريق توجيه الأمر إلى مَلَكَ بوضع ذرة تراب من الموطن والمكان المُعَدِّ لوفاة الشخص في المني في رحم أمه (أو أمها). وهناك قصص كثيرة تُحكى عن أناس شعروا بأنهم مُجبَرون على زيارة مكانٍ ما دون سبب واضح، فقط لكي يموتوا عند وصولهم إلى هذا المكان. وبحسب رأي كثير من العلماء فما إن يدخل المتوفَّى القبر حتى يأتيه مَلَكان (يُشار إليهما غالباً(5) بمنكر ونكير) يقومان بإجراء استنطاق الميت عن مضمون إيمانه، وبعد الاستنطاق يفرضان الثواب على الصالح، والعقاب على

---

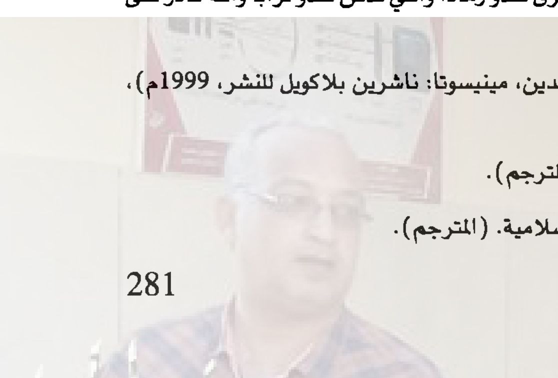
(1) تحريم حرق الجثة هو موضع إجماع بين العلماء المسلمين. (المترجم).

(2) ليس الأمر متعلقاً البتة بهذا الجانب، فالجثة التي تُحرَق تغدو رماداً والتي تُدفن تغدو تراباً والله قادر على بعث كلٍّ منهما. (المترجم).

(3) تيموتي إينسول، **علم الآثار في الإسلام** (مالدين، مينيسوتا: ناشرين بلاكويل للنشر، 1999م)، ص ص166 – 200.

(4) لم يَرِد في القرآن الكريم إلا باسم (مَلَك الموت). (المترجم).

(5) هذان هما الاسمان المتعارَف عليهما في المصادر الإسلامية. (المترجم).



الفاسد[1]. وكما ورد سابقاً فإنه ينبغي أن يكون القبر قليل العمق بما يكفي ليستطيع المتوفَّى سماع نداء المؤذن للصلاة؛ وينبغي أيضاً أن يكون عميقاً بما يكفي لكي يستطيع المتوفَّى أن يقف ويُجيب على أسئلة الملائكة[2].

وبما أن موعد وفاة المرء ومكانها لا يعلمهما إلا الله؛ فإن اللحظة المحدَّدة التي يقوم فيها مَلَك آخر يُدعى إسرافيل بدَقِّ النفير مُعلناً بعث الموتى وجمع الأرواح لليوم الآخر - أي يوم القيامة - لا يعلمها إلاَّ الله أيضاً. ولكن هناك أحداثاً معيَّنة يُتَوقَّع حدوثها قبل اليوم الآخر، مثل الكوارث الطبيعية، وشروق الشمس من المغرب، والخسوف الثلاثي للقمر، وخروج يأجوج ومأجوج ليُحدثوا الدمار والخراب في الأرض. وسيعود عيسى أيضاً في آخر الأيام ليقاتل الدجَّال. وبعد هزيمة المسيح للدجَّال سيموت للمرة الأولى (وفقاً للقرآن - في سورة النساء، الآية 157 - ظهر المسيح ليموت على الصليب)[3]، ويُدفَن في قبرٍ بجوار محمَّد في المدينة[4].

وهناك شخصية تُدعى المهدي ستأتي وتهزم أعداء الله ويَحلُّ الدمار بالعالم، وتُبشِّر باقتراب العصر الألفي الجديد. ويقول معظم علماء السُّنَّة إن المهدي هو فرد من ذرِّية محمَّد، وهناك أقليَّة تقول إن عيسى والمهدي هما شخصية واحدة[5]. ويعتقد الشيعة الاثنا عشرية أن محمَّداً المهدي [ابن الحسن العسكري] - الإمام الغائب - هو المهدي. وقبل يوم القيامة سيحدث البعث الجسدي للأموات، ومن ثَمَّ يُعرَض الصالحون والطالحون أمام الله، ويقوم الملائكة بذكر حسناتهم وسيئاتهم المسجَّلة في كتب معينة، ومن ثَمَّ يأتي الحكم الإلهي الأخير. وجوهريّاً يُعَدُّ حكم الله حُكماً قطعيّاً، وقد يكون إثباتاً علنيّاً للثواب أو العقاب الذي حُكِم به على الشخص

(1) حول الفقه الإسلامي في العصور الوسطى في ما يتعلق بوفاة المرء انظر: جين أيدلمان سميث وإيفون يزبك حداد، «الموت والبعث: الإسلام القديم» في: **المفهوم الإسلامي للموت والبعث** (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1981م)، ص ص31 — 61. انظر أيضاً: الغزالي، **تذكر الموت والحياة الآخرة، الجزء 40 من كتاب: إحياء علوم الدين** (كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1989م).

(2) بكل تأكيد هذه التفسيرات من عند المؤلف ولم يَرِد بهذا الشكل في أيٍّ من المصادر الإسلامية. (المترجم).

(3) الآية الكريمة في سورة النساء هي: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: آية: 157)؛ وهي لا تحمل هذا المعنى كما هو واضح. (المترجم).

(4) حول الفقه الإسلامي في العصور الوسطى في ما يتعلق بالإيمان بالآخرة والرؤيا النبوية انظر: ديفيد كوك، **دراسات في سفر الرؤيا الإسلامية** (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2002م)، انظر أيضاً: سميث وحداد، «الإيمان بالآخرة ويوم القيامة والعفو النهائي في الإسلام القديم» في: الموت والبعث، ص ص63—97.

(5) سليمان مراد، «يسوع وفقاً لابن عساكر»، في إصدار جيمس ليندزي، **ابن عساكر وأوائل التاريخ الإسلامي** (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2001م)، ص ص 24 — 43. انظر أيضاً طريف خالدي، **المسيح المسلم: أحاديث وقصص من الأدب الإسلامي** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 2001م).

حال وفاته. ووفقاً لبعض علماء السُّنَّة فإن الحساب سيتم في وادٍ إلى الشرق من القدس (كما هو في اليهودية والمسيحية) وستنتقل الكعبة من مكة حتى تشهد ذلك. أما ثواب الصالحين وعقاب الطالحين فيُماثل ما ورد أيضاً في اليهوديَّة والمسيحيَّة؛ فالصالحون يُثابون بالجنة، في حين يُساق الفاسدون إلى النار. وبحسب رأي بعض المعلِّقين فإن الفاسدين والمذنبين يصلون إلى النار من خلال جهنَّم وهي مقلب نفايات جنوب مدينة القدس[1]. وفي حين يتحدَّث القرآن عن جنتين ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ (سورة الرحمن، الآية 46)، ﴿ وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴾ (سورة الرحمن، الآية 62)، إلا أن بعض المعلِّقين زادوا العدد من أربع إلى سبع جنَّات[2]، تأتي في أعلاها ومقدِّمتها «جنَّة عدن»[3].

ومهما كان عدد الجنان للصالحين، ومهما كانت الطرق التي يسلكها الطالحون نحو النيران؛ فإن القرآن أَوْضَحَ بشكل كامل ما يُعَدُّ للذين يُطيعون الله ورسوله، وأولئك الذين يعصونه ويعصون رسوله:

﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴾ (سورة محمَّد، الآية 15).

---

(1) تسمية (جهنَّم) أطلقها القرآن على النار التي أعدَّها الله - تعالى - للكافرين والعصاة في السماء؛ وليست (مقلب نفايات). (المترجم).

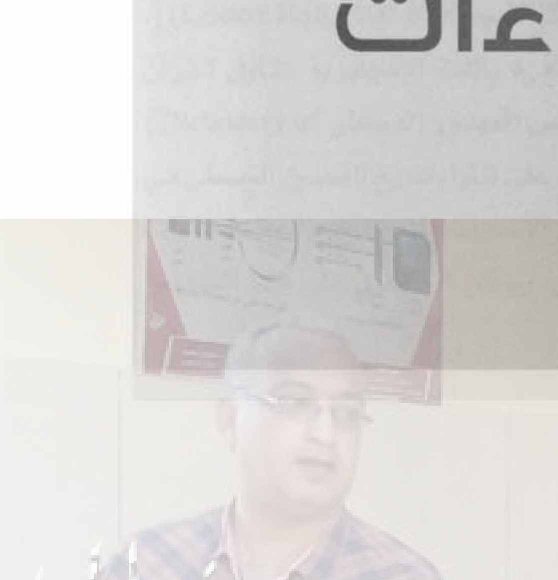
(2) وفقاً لأدلَّة شرعية ثبتت عندهم. (المترجم).

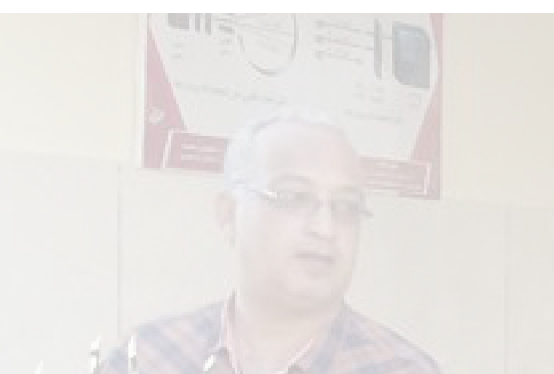
(3) ورد في الحديث أن الفردوس هي أعلى الجنان، وفيها يُسمَع أطيط العرش. (المترجم).

الفصل السابع



اقتراحات لقراءات أخرى

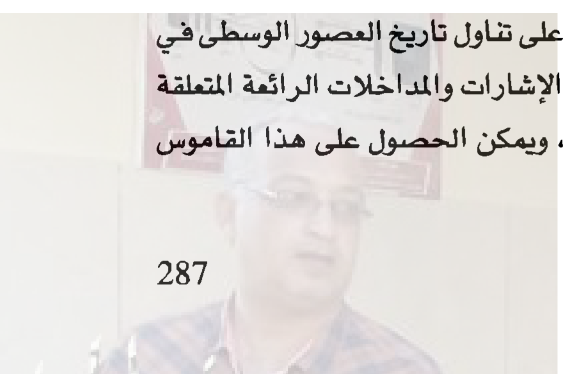




أُعِدَّ هـذا البيان مدعوماً بالبيانات (الببليوغرافيا) التي يمكن الرجوع إليها؛ فهي تزوِّد القارئ -بشكـل رئيسي- بعدد كبيـر من المراجع والصحف والمقـالات والدراســات المكتوبـة باللغــة الإنجليزية، والتي تتناول مظاهر الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى (Daily Life in the Medieval Islamic World). أمَّا الذين يهتمُّون بالحصول على بيان بهذه المراجع أكثر شمولاً وأكثر احتواءً على التعليقات والحواشي فيمكنهم الرجوع إلى كتاب آر. ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys) الذي يحمل عنوان: **التاريخ الإسلامي: إطار فكري عام للتحقُّق** (Islamic History: A Framework for Inquiry). ويُراعى مراجعة الطبعة المنقَّحة منه [المتمثلة في طبعة برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991)]. فإن هذه الطبعة ـ بالإضافة إلى أنها متوافرة في صورة كتاب ذي غلاف ورقي مرن ومتين ـ تُعَدُّ أكبر نسخ الكتاب وأفضلها على الإطلاق؛ إذ تشتمل على مقدِّمة باللغة الإنجليزية تتضمَّن المصادر الأساسية والثانوية التي تُعين على فهم تاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

وفي هذا الصدد أيضاً هناك طبعة جديدة من كتاب: **موسوعة الإسلام** (Encyclopaedia of Islam) تتكون من 12 مجلداً [ليدن: بريل، 1954 ـ 2004م (Leiden: Brill, 1954-2004)]، وتُعَدُّ المرجع الأساسي الذي لا غنى عنه لأي دارس جادٍّ للإسلام أو لتاريخه، ولكن نظراً إلى غلاء ثمنها يتعذَّر الحصول عليها بسهولة في أي مكان بالأسواق؛ لذا يمكن للمرء أن يعثر عليها بشكل رئيسي في مكتبات الكليات والجامعات.

وهناك أيضاً كتاب: **موسوعة القرآن**، (Encyclopaedia of the Qur'an) وهو مكوَّن من خمسة مجلدات [ليدن: بريل، 2000ـ2005م (Leiden: Brill,2000-2005)]. ويُعَدُّ هذا الكتاب أفضل خلاصة وافية متوافرة باللغة الإنجليزية تتناول القرآن الكريم. وأخيراً فإنه على الرغم من أن **قاموس العصور الوسطى** (Dictionary of the Middle Ages) المكوَّن من 13 مجلداً يركِّز على تناول تاريخ العصور الوسطى في القارة الأوروبية؛ فإنه يحتوي أيضاً على بعض الإشارات والمداخلات الرائعة المتعلقة بتاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ويمكن الحصول على هذا القاموس بشكل أكبر في المكتبات المحلية أيضاً.



المراجع

جير إل. باكاراك، **دليل الدراسات الشرق أوسطية**. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1984م.

Bacharach, Jere L., *A Middle East Studies Handbook.* Seattle: University of Washington Press, 1984.

سي. إي. بوسوورث، **السلالات الحاكمة الإسلامية الجديدة: دليل تاريخي خاص بتسلسل الأحداث الزمنية والأنساب**. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1996م.

Bosworth, C.E. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual.* New York: Columbia University Press, 1996.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: السمات الأدبية المحضة في العصر العباسي. الطبعات الخاصة بكل من: جوليا آشتياني، و تي.إم. جونستون، وآر.بي. سيرجنت وجي. آر .سميث. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م.

Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres. Julia Ashtiany, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith, eds. New York: Cambridge University Press, 1990.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: تاريخ الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي. الطبعات الخاصة بكل من: إيه.إف.إل. بيستون، وتي.إم. جونستون، وآر.بي. سيرجنت، وجي. آر.سميث. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1983م.

Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith, eds. New York: Cambridge University Press, 1983.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: الدين والتعليم والعلوم في العصر العباسي. الطبعات الخاصة بكل من: إم. جي. إل. يونغ، وجي. دي. لاثام، وآر.بي. سيرجنت. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م.

Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. M.J.L. Young, J.D. Latham, and R.B. Serjeant, eds. New York: Cambridge University Press, 1990.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: الأدب الأندلسي. الطبعات الخاصة بكل من: إم.آر. مينوكال، وآر.بي. شيندلين، وإم.سيلز. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus. M.R. Menocal, R.P. Scheindlin, and M.Sells, eds. New York: Camberidge University Press, 2000.

تاريخ مصر لكمبردج، مجلدان. الطبعة الخاصة بـ: كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م.

Cambridge History of Egypt, 2 vols. Carl F. Petry, ed. New York: Cambridge University Press, 1998.

تاريخ إيران لكمبردج، سبعة مجلدات. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1968-1991م.

Cambridge History of Iran, 7 vols. New York: Cambridge University Press, 1968-91.

تاريخ الإسلام لكمبردج، مجلدان. الطبعات الخاصة بكل من: بي.إم.هولت، وآن كي.إس.لامبتون، وبيرنارد لويس. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1970م.

Cambridge History of Islam, 2 vols. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis, eds. New York: Cambridge University Press, 1970.

باتريشيا كرون، **مجتمعات ما قبل العصر الصناعي: تحليل العالم قبل العصر الحديث**. أكسفورد: وان ورلد، 1993م.

Crone, Patricia. *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World.* Oxford: Oneworld, 1993.

قاموس العصور الوسطى، 13 مجلداً. الطبعة الخاصة بـ: جوزيف آر. سترايير. نيويورك: سكرايبنر، 1982-1989.

Dictionary of the Middle Ages, 13 vols. Joseph R. Strayer, gen.ed. New York: Scribner, 1982-1989.

موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة، 12 مجلداً. ليدن: بريل، 1954-2004م.

Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 vols. Leiden: Brill, 1954-2004.

الموسوعة العلمية عن القرآن الكريم، 5 مجلدات. الطبعة الخاصة بـ: جين دامين ماكاوليف. ليدن: بريل، 2002-2005.

Encyclopaedia of the Qur'an, 5 vols. Jane Dammen McAuliffe, gen. ed. Leiden: Brill, 2000-2005.

تكوُّن العالم الإسلامي القديم، 17 مجلداً. الطبعة الخاصة بـ: لورنس آي كونراد. ألديرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 1998م.

The Formation of the Classical Islamic World, 17 vols. (48 projected). Lawrence I. Conrad, gen. ed. Aldershot, UK: Ashgate, 1998-.

إس.دي.إيه. غويتن، **المجتمع المتوسطي: التجمعات اليهودية في العالم كما صُوِّرت في جنيزة القاهرة**، 6 مجلدات. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967-1993م.
Goitein, S.D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza,* 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-93.

آر. ستيفن همفريز، الطبعة المنقَّحة من كتاب **التاريخ الإسلامي: إطار فكري عام للتحقق**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991م.
Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry,* rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

الفهرس الإسلامي، 1906-1955م. طبعة جي. دي. بيرسون، كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1958. مع ملاحق لكل خمس سنوات.
Index Islamicus, 1906-1955. J. D. Pearson, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, with Supplements at five-year intervals.

تشايز. ف. روبنسون. **التأريخ الإسلامي**، نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003.
Robinson, Chase F. **Islamic Historiography,** New Yorks: Cambridge University Press, 2003.

طبعة إي. إل. يودوفيتش، **الشرق الأوسط الإسلامي (700 - 1900): دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1981م.
Udovitch, A.L., ed. *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1981.

الصحف والمجلات:

الصحيفة الدولية للدراسات الشرق أوسطية (جمعية دراسات الشرق الأوسط الموجودة في أمريكا الشمالية، نيويورك، المجلد رقم 1، 1970م).
International Journal of Middle East Studies (Middle East Studies Association of North America. New York, Volume 1, 1970-)

دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي (القدس، المجلد رقم 1، 1979م).
Jerusalem Studies in Arabic and Islam (Jerusalem, volume 1, 1979-)

صحيفة الدراسات الإسلامية (أكسفورد، المجلد رقم 1، 1989م).
Journal of Islamic Studies (Oxford, volume 1, 1989-)

صحيفة دراسات الشرق الأدنى (شيكاغو، المجلد رقم 1، 1942م).

Journal of Near Eastern Studies (Chicago, volume 1, 1942-)

صحيفة الدراسات السامية (مانشستر، المملكة المتحدة، المجلد رقم 1، 1956م).

Journal of Semitic Studies (Manchester, UK, volume 1, 1956-)

صحيفة المجتمع الشرقي الأمريكي (نيوهافن، كينيتيكيت، المجلد رقم1، 1843م).

Journal of the American Oriental Society (New Haven, CT, volume 1, 1843-)

صحيفة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق (ليدن، المجلد رقم 1، 1957م).

Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden, volume 1, 1957-)

المساق: الإسلام والمجتمع المتوسطي في القرون الوسطى (ليدز، المملكة المتحدة، المجلد رقم 1، 1988م).

Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean (Leeds, UK, volume 1, 1988-)

الصراعات المتعلقة بالقرون الوسطى: نقاط التقاء ثقافة اليهود والمسلمين والمسيحيين وحوارهم (ليدن، المجلد رقم 1، 1994م).

Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue (Leiden, volume 1, 1994-)

العالَم الإسلامي (هاتفورد، كينيتيكيت، المجلد رقم 1، 1911م).

The Muslim World (Hartford, CT, volume 1, 1911-)

الدراسات الإسلامية (باريس، المجلد رقم 1، 1953م).

Studia Islamica (Paris, volume 1, 1953)

دراسات عامة عن التاريخ الإسلامي:

محمد جميل أبو النصر، **تاريخ المغرب في العصر الإسلامي**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1987م.

Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period.* New York: Cambridge University Press, 1987.

جوناثان بيركي، **تكوُّن الإسلام: الدين والمجتمع في الشرق الأدنى (600-1800م)**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800.* New York: Cambridge University Press, 2003.

جوناثان بلوم وشيلا بلير، **الإسلام: ألف عام من الإيمان والقوة**. نيو هافين، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 2002م.

Bloom, Jonathan, and Sheila Blair. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power.* New Haven, CT: Yale University Press, 2002.

ريتشارد دبليو. بولييت، **الإسلام: نظرة عامة**. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م.

Bulliet, Richard W. *Islam: The View From the Edge.* New York: Columbia University Press, 1994.

فيرنون أو إيغر، **تاريخ العالم الإسلامي حتى عام 1405: صناعة حضارة**. آبر سادل ريفر، نيوجيرسي: برنيتس هول، 2004م.

Egger, Vernon O. *A History of the Muslim World to 1405: The Making of A Civilization.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2004.

الطبعة الخاصة بـ: جون إل. إسبوسيتو، **تاريخ الإسلام لأكسفورد**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999م.

Esposito, John L., ed. *The Oxford History of Islam.* New York: Oxford University Press, 1999.

مارشال جي. إس. هودغسون، **مغامرة الإسلام**، 3 مجلدات. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1974م.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam,* 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

ألبرت حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**. كمبردج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1991م.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

إيرا لابيدوس، الطبعة المنقَّحة من كتاب تاريخ المجتمعات الإسلامية. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2002م.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*, rev. ed. Berkeley: University of California Press, 2002.

برنارد لويس، الشرق الأوسط: نبذة موجزة عن تاريخ آخر 2000 عام. نيويورك: سيمون وشاستر، 1995م.

Lewis, Bernard. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years.* New York: Simon and Schuster, 1995.

طبعة برنارد لويس وترجمتها، الإسلام: من عهد النبي محمَّد حتى السيطرة على القسطنطينية (إستانبول حالياً)، مجلدان. نيويورك: ووكر أند كومباني، 1974م.

Lewis, Bernard, ed. and trans. *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople,* 2 vols. New York: Walker and Company, 1974.

الطبعة الخاصة بـ: فرانسيس روبنسون، تاريخ العالم الإسلامي الواضح لكمبردج. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م.

Robinson, Francis, ed. *Cambridge Illustrated History of the Islamic World.* New York: Cambridge University Press, 1996.

مارتين سيكر، سطوة العالم الإسلامي: من الفتوحات العربية حتى حصار فيينا. ويستبورت، كينيتيكيت: برايجر، 2000م.

Sicker, Martin. *The Islamic World in Ascendancy: From the Arab Conquests to the Siege of Vienna.* Westport, CT: Praeger, 2000.

انتشار الإسلام بعامة والخلافة العليا (نحو عام 600-1000م):

خليل عثامنة، استقرار العرب في أثناء الخلافة الأموية، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي، 8 (1986م): 185-207.

'Athamina, Khalil. «Arab Settlement during the Umayyad Caliphate,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 185-207.*

ريتشارد دبليو. بولييت، الناقة والزعيم السياسي. كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 1975م.

Bulliet, Richard W. *The Camel and the Wheel.* Cambridge: Harvard University Press, 1975.

______. **اعتناق الإسلام في قرون العصور الوسطى: مقال في التاريخ الكمي.** كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 1979م.

____. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History.* Cambridge: Harvard University Press, 1979.

بول إم. كوب، **الرايات البيض: الخلاف في سورية العباسية، 750-880.** ألباني، مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 2001م.

Cobb, Paul M. *White Banners: Contention in Abbasid Syria, 750-880.* Albany: State University of New York Press, 2001.

باتريشيا كرون، **حكم الله: الحكم والإسلام.** نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2004م.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam.* New York: Columbia University Press, 2004.

______. **التجارة المكية وانتشار الإسلام.** برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1987م.

___. *Meccan Trade and the Rise of Islam.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

باتريشيا كرون ومارتن هيندز، **خليفة الله: السلطة الدينية في العقود الأولى من الإسلام.** نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1986م.

Crone, Patricia, and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam.* New York: Cambridge University Press, 1986.

فهد دفرتي، **طائفة الإسماعيلية: تاريخها ومعتقداتها.** نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م.

Dafarty, Fahad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines.* New York: Cambridge University Press, 1990.

إلتون دانييل، **التاريخ السياسي والاجتماعي لخراسان تحت الحكم العباسي، 747-820م.** مينيابوليس: المكتبة الإسلامية «بيبليوتيكا إسلاميكا»، 1979م.

Daniel, Elton. *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, 747-820.* Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.

فرد إم. دونر، **الفتوحات الإسلامية الأولى**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1981م.

Donner, Fred M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

______. «من الإيمان إلى الإسلام: الوعي الذاتي الاعترافي في المجتمع الإسلامي الأول»، في: **بيزنطة والشرق الأدنى في بداية عهده بالإسلام**، المجلد رقم 4: **أنماط الهوية الطائفية**، طبعة لورنس آي. كونراد، برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين.

_____. *«From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community,»* in The Byzantine and Early Islamic Near East, vol.4, *Patterns of Communal Identity,* ed. Lawrence I. Conrad. Princeton, NJ: Darwin Press, forthcoming.

______. **الأخبار المتداولة بشأن الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1998م.

_____. *Narratives of Islamic Origins: The Beginners of Islamic Historical Writing*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1998.

طيب الهبري، **إعادة تفسير التأريخ الإسلامي: هارون الرشيد وأخبار الخلافة العباسية**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م.

El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. New York: Cambridge University Press, 1999.

ماثيو كوردون، **انتشار الإسلام**. ويستبورت، كينيتيكيت: مطبعة غرينوود، 2005م.

Cordon, Matthew. *The Rise of Islam*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.

ألفرد غيُّوم، ترجمة، **حياة محمد: ترجمة لسيرة رسول الله لابن إسحاق**. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م.

Guillaume, Alfred, trans. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

هينز هالم، **إمبراطورية المهدي: ظهور الفاطميين**، ترجمة، مايكل بونير. ليدن: بريل، 1996م.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids, trans. Michael Bonner*. Leiden: Brill, 1996.

جي.آر. هاوتنج، **فكرة الوثنية وظهور الإسلام: من مرحلة الصراع إلى التاريخ.** نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م.

Hawting, G.R. *The Idea of Idolatry and the Emergency of Islam: From Polemic to History*. New York: Cambridge University Press, 1999.

جوزيف هوروفيتز، **المؤلفات الأولى عن النبي ومؤلفوها.** برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2002م.

Horovitz, Josef. *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors.* Princeton, NJ: Darwin Press, 2002.

روبرت جي. هويلاند، **شبه الجزيرة العربية والعرب: من العصر البرونزي حتى مجيء الإسلام.** نيويورك: راوتلدج، 2001م.

Hoyland, Robert G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam.* New York: Routledge, 2001.

ـــــ. **الإسلام كما رآه الآخرون: نظرة مسحية وتقويم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشية حول بدايات الإسلام.** برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1997م.

____. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.

ابن إسحاق، **سيرة رسول الله.** انظر: غيُّوم.

Ibn Ishaq. *Sirat rasul Allah.* See Guillaume.

ابن كثير، **السيرة النبوية.** انظر: لو جاسيك.

Ibn Kathir. *Al-Sira al-Nabawiyya.* See Le Gassick.

تشارلز عيساوي، «منطقة الإمبراطورية العربية وسكانها: مقال تأملي»، في جريدة **الشرق الأوسط الإسلامية، 700-1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي،** طبعة إيه.إل.يودوفيتش. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1981م، 374-396.

Issawi, Charles. «The area and Population of the Arab Empire: An Essay in Speculation,» in *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* ed. A.L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981, 374-96.

هيو إن. كينيدي، **البرتغال وإسبانيا المسلمتان: التاريخ السياسي للأندلس.** نيويورك: لونغمان، 1996م.

Kennedy, Hugh N. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus.* New York: Longman, 1996.

______. **النبي وعصر الخلفاء: الشرق الأدنى الإسلامي من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر.** نيويورك: لونغمان، 1986م.

____. *The Prophet and the Age of Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century.* New York: Longman, 1986.

إيلا لاندو-تاسيرون، «**من المجتمع القبلي إلى الحكومة والدولة المركزية: تفسير للأحداث والأقاويل المتداوَلة بشأن فترة تكوُّن الإسلام**»، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي 24 (2000م): 180 - 216.

Landau-Tasseron, Ella. *«From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes in the Formative Period of Islam,»* Jerusalem Studies in Arabic and Islam 24 (2000): 180-216.

جاكوب لاسينر، **تكوُّن الحكم العباسي.** مطبعة جامعة برنستون، 1980م.

Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

تريفور لو جاسيك، ترجمة، **حياة النبي محمَّد: ترجمة السيرة النبوية لابن كثير.** ريدينغ، المملكة المتحدة: مركز الإسهام الإسلامي للحضارة، 1998م.

Le Gassick, Trevor, trans. *The Life of the Prophet Muhammad: A Translation of Ibn Kathir's al-Sira al-Nabawiyya.* Reading, UK: Center for Muslim Contribution to Civilization, 1998.

مايكل ليكر، «**في أسواق المدينة (يثرب) في عهد ما قبل الإسلام وبداياته**»، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي 8 (1986م): 133 - 148.

Lecker, Michael. *«On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times»,* Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 133-48.

طبعة إي جيمس ليندزي، **ابن عساكر وتاريخ الإسلام في بداياته.** برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2001م.

Lindsay, James E., ed. *Ibn 'Asakir and Early Islamic History.* Princeton, NJ: Darwin Press, 2001.

______. «الدعوة الفاطمية في شمال إفريقية: مقتطفات وترجمات من القاضي النعمان (974م)»، كتاب افتتاح الدعوة، يوناني - عربي، 7-8 (1999-2000م): 283-310.

___. «The Fatimid Da'wa in North Africa: Excerpted and Translated from al-Qadi al-Nu'man's (d. 974 A.D.) *Kitab iftitah al-da'wa,» Graeco-Arabica,* 7-8 (1999-2000): 283-310.

«السمات النبوية في بعثة أبي عبد الله الشيعي بين بربر كتامة، 893-910»، **الصحيفة الدولية للدراسات الشرق أوسطية**، 1-24. (1992م): 39-56.

___. «Prophetic Paallels in Abu ‘Abd Allah al-Shi’i’s Mission among the Kutama Berbers, 893-910,» *International Journal of Middle East Studies* 24.1 (1992): 39-56.

ويلفيرد مايدلانغ، **خلافة محمَّد: دراسة بخصوص الخلافة المحمَّدية في بدايتها**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1997م.

Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate.* New York: Cambridge University Press, 1997.

مايكل جي. موروني، **العراق بعد الفتح الإسلامي**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1984م.

Morony, Michael G. *Iraq After the Muslim Conquest.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

إف. إي. بيترز، **محمَّد وظهور الإسلام**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1994م.

Peters, F.E. *Muhammad and The Origins of Islam.* Albany: State University of New York Press, 1994.

إف. تشايز روبنسون، **الإمبراطورية والصفوة بعد الفتح الإسلامي: التحولات التي خضعت لها ميزوبوتاميا الشمالية**. مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Robinson, Chase F. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformations of Northern Mesopotamia.* New York: Cambridge University Press, 2000.

أوري روبين، **بين الكتاب المقدس والقرآن: بنو إسرائيل والصورة الذاتية الإسلامية**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1999م.

Rubin, Uri. *Between Bible and the Qur’an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1999.

سافدج إليزابيث، **الطريق إلى النار والطريق إلى الجنة: استجابة شمال إفريقية للفتح العربي**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1997م.

Savage Elizabeth. *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise: The North African Response to the Arab Conquest.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.

موشي شارون، **الرايات السود من الشرق: تأسيس الدولة العباسية وظهور الخلافات والثورات.** القدس: مطبعة ماغنيس، 1983م.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State, Incubation of A Revolt.* Jerusalem: Magnes Press, 1983.

______. **«ظهور النقاش والجدل حول شرعية السلطة في بدايات الإسلام»**، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي، 5 (1984م): 121-142.

____. *«The Development of the Debate around the Legitimacy of Authority in Early Islam,»* Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5 (1984): 121-142.

إلياس شوفاني، **الردة والفتح الإسلامي لشبه الجزيرة العربية.** تورونتو: مطبعة جامعة تورونتو، 1973م.

Shoufani, Elias. *al-Ridda and the Muslim Conquest of Arabia.* Toronto: University of Toronto Press, 1973.

الطبري، **تاريخ الطبري**، 40 مجلداً. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1985-1997م.

Al-Tabari, *The History of al-Tabari,* 40 vols. Albany: State University of New York Press, 1985-97.

بول إي واكر، **ظهور إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره.** لندن: آي.بي. توريس، 2002م.

Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fattimid History and its Sources.* London: I.B. Tauris, 2002.

دبليو. مونتغومري وات، **محمَّد في مكة.** أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1953م.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca.* Oxford: Clarendon Press, 1953.

______. **محمَّد في المدينة.** أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1956.

___. *Muhammad at Medina.* Oxford: Clarendon Press, 1956.

آندريه وينك، **الهند: تكوُّن العالَم الإسلامي الهندي.** المجلد رقم 1، **الهند في عصور القرون الوسطى الأولى وانتشار الإسلام في الفترة ما بين القرنين السابع والحادي عشر.** ليدن: بريل، 1990.

Wink, André. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World.* Vol. 1, *Early Medieval India and the Expansion of Islam in the 7th-11th Centuries.* Leiden: Brill, 1990.

التاريخ الإسلامي في المدة 1000-1300م:

دبليو. بارثولد، **خضوع تركستان للغزو المنغولي**، الطبعة الرابعة، لندن: جيب موموريال ترست، 1977م (1900م).

Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion,* 4th ed. London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1977 (1900).

سي.إي. بوسوورث، **الغزنويون: إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران، 944 - 1040م**. بيروت: مكتبة لبنان، 1973م.

Bosworth, C.E. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran,* 944-1040. Beirut: Librairie du Liban, 1973.

آر.جي.سي. برودهرست، ترجمة، **رحلات ابن جبير**. لندن: جي. كيب، 1952م.

Broadhurst, R.J.C., trans. *The Travels of Ibn Jubayr.* London: J. Cape, 1952.

كلود كاهين، **نشأة دولة تركيا: الإمارة السلجوقية للروم: من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر**. نيويورك: لونغمان، 2001م.

Cahen, Claude. *The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century.* New York: Longman, 2001.

أوليفيا ريمي كونستابل، **التجارة والتجّار في إسبانيا الإسلامية: إعادة التخطيط التجاري لشبه الجزيرة الأيبيرية، 900 - 1500م**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م.

Constable, Olivia Remie. *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500.* New York: Cambridge University Press, 1996.

هيوبرت دارك، ترجمة، **كتاب الحكم أو القواعد الخاصة بالملوك: سيَر المُلك أو سياسة نامة الخاصة بنظام المُلك**. ريتشموند، المملكة المتحدة: مطبعة كيرزون، 2002م.

Darke, Hubert, trans. *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk.* Richmond, UK: Curzon Press, 2002.

فرانشيسكو غابرييلي، **المؤرخون العرب للحملات الصليبية**. نيويورك: مطبعة دورسيت، 1989م.

Gabrieli, Francesco. *Arab Historians of the Crusades.* New York: Dorset Press, 1989.

توماس إف. غليك، **من حصون المسلمين إلى قلاع المسيحيين: التغيُّر الاجتماعي والثقافي في إسبانيا في القرون الوسطى**. مانشستر، المملكة المتحدة: مطبعة جامعة مانشستر، 1995م.

Glick, Thomas F. *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain.* Manchester, UK: Manchester University Press, 1995.

إل.بي. هارفي، **إسبانيا الإسلامية في الفترة ما بين 1250 إلى 1500م**. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990م.

Harvey, L.P. *Islamic Spain, 1250 to 1500.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

كارول هيلينبراند، **الحملات الصليبية: وجهات النظر الإسلامية**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1999م.

Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

فيليب ك. حتّي، ترجمة، **رجل عربي سوري نبيل ومحارب في فترات الحملات الصليبية: ذكريات أسامة بن منقذ**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1987م (1929م).

Hitti, Philip K., trans. *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987 (1929).

بي.إم. هولت، **عصر الحملات الصليبية: الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر حتى عام 1517م**. نيويورك: لونجمان، 1986م.

Holt, P.M. *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517.* New York: Longman, 1986.

آر.ستيفن همفريز، «الأيوبيون والمماليك والشرق اللاتيني في القرن الثالث عشر»، **مقال حول الدراسات الخاصة بالمماليك** 2 (1998م): 1-17.

Humphreys, R. Stephen. «Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century,» *Mamluk Studies Review* 2 (1998): 1-17.

______. **من عصر السلاطين إلى عصر المغول: الأيوبيون في دمشق، 1193-1260م**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1977.

___. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260.* Albany: State University of New York Press, 1977.

ـــــــ. «الشرعية وعدم الاستقرار السياسي في عصر الحملات الصليبية»، في: **الجهاد وعصوره**، الطبعات الخاصة بكل من: إتش. داجاني -شاكيل، وآر.إيه. ميسيير. آن آربور: مطبعة جامعة ميتشيغان، 1991م.

___. «Legitimacy and Political Instability in the Age of the Crusades,» in *The Jihad and Its Times,* eds. H. Dajani-Shakeel and R.A. Messier. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

أسامة بن منقذ، **الاعتبار**. انظر: حتّي.

Ibn Munqidh. *Memoirs.* See Hitti.

روبرت إروين، **الشرق الأوسط في العصور الوسطى: إمارة المماليك الأولى، 1250-1382**. كاربونديل: مطبعة جامعة إلينوي الجنوبية، 1986م.

Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

الطبعة الخاصة بـ: إن. كينيدي هيو، **تأريخ مصر الإسلامية، 950-1800م**. ليدن: بريل، 2001م.

Kennedy, Hugh N., ed. *The Historiography of Islamic Egypt, c.950-1800.* Leiden: Brill, 2001.

إيه.كي.إس. لامبتون، **التجدُّد والتغيُّر الحادث في فارس في القرون الوسطى: سمات التاريخ الإداري والاقتصادي والاجتماعي في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1988م.

Lambton, A.K.S. Continuity and Change in Medieval Persia. Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th -14th Century. Albany: State University of New York Press, 1988.

ياكوف ليف، **الدولة والمجتمع في مصر الفاطمية**. ليدن: بريل، 1991م.

Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt.* Leiden: Brill, 1991.

كينيث ألن لارثر، ترجمة، **تاريخ الأتراك السلاجقة من كتاب جامع التواريخ: مقتَبَس عن كتاب السلجوق-ناما لزاهر الدين النيسابوري**. ريتشموند، المملكة المتحدة: مطبعة كيرزون، 2001م.

Lurther, Kenneth Allin, trans. *The History of the Seljuq Turks from the Jami' al-Tawarikh: An Ilkhanid Adaptation of the Saljuq-nama of Zahir al-Din Nishapuri.* Richmond, Uk: Curzon Press, 2001.

ديفيد مورغن، **فارس في القرون الوسطى، 1040-1797م**. لونجمان: نيويورك، 1988م.

Morgan, David. *Medieval Persia, 1040-1797.* Longman: New York, 1988.

روي بي. متحدي، **الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1980م.

Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

نظام المُلك، **كتاب الحُكْم**. انظر: دارك.

Nizam al-Mulk. *Book of Government.* See Darke.

بيرنادر إف. ريلي، **صراع إسبانيا المسيحية والمسلمة: 1031-1157م**. كمبردج، ماساشوستس: بلاكويل، 1992م.

Reilly, Bernard F. *The Contest of Christian and Muslim Spain: 1031-1157.* Cambridge, MA: Blackwell, 1992.

جوناثان رايلي سميث، **الحملات الصليبية: تاريخ قصير**. نيوهافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1987م.

Riley-Smith, Jonathan. *The Crusades: A Short History.* New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

الطبعة الخاصة بـ: جوناثان رايلي سميث، **التاريخ المصوَّر للحملات الصليبية لأكسفورد**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995م.

Riley-Smith, Jonathan, *ed. The Oxford Illustrated History of the Crusades.* New York: Oxford University Press, 1995.

بيتر سي. سكيلز، **سقوط الخلافة في قرطبة: صراع البربر والأندلسيين**. ليدن: بريل، 1994م.

Scales, Peter C. *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusia in Conflict.* Leiden: Brill, 1994.

الطبعة الخاصة بـ: إم. كينيث سيتون، **تاريخ الحملات الصليبية**، 7 مجلدات. ماديسون: مطبعة جامعة ويسكونسن، 1969-1989م.

Setton, Kenneth M., gen. ed. *A History of the Crusades,* 7 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-89.

إيمانويل سيفان، **الإسلام والحملات الصليبية**. باريس، 1968م.
Sivan, Emmanuel. *L'Islam et la Croisade.* Paris, 1968.

عبد الواحد دحنون طه، **الفتح الإسلامي واستيطان إسبانيا وشمال إفريقية**. نيويورك: راوتلدج، 1989.
Taha, Abdulwahid Dhanun. *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain.* New York: Routledge, 1989.

بول إي. والكر، **ظهور إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره**. لندن: آي. بي. توريس، 2002م.
Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources.* London: I.B. Tauris, 2002.

ديفيد جي. واسرشتاين، **الخلافة في الغرب: التأسيس السياسي الإسلامي في شبه جزيرة أيبيريا**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م.
Wasserstein, David J. *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula.* New York: Oxford University Press, 1993.

______. **صعود ملوك الطوائف وسقوطهم: السياسات والمجتمع في إسبانيا الإسلامية في الفترة ما بين عامَي 1002 و1086م**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1985م.
____. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain,* 1002-1086. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

مونتغومري وات دبليو، **تاريخ إسبانيا الإسلامية**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1967م.
Watt, W. Montgomery, and Pierre Cacchia. *A History of Islamic Spain.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.

أندريه وينك، **الهند: نشأة العالَم الإسلامي الهندي**، الجزء الثاني. **الملوك الموالون والفتح الإسلامي في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر**. ليدن: بريل، 1996م.
Wink, André. *al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World,* vol.2. *The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th-13th Centuries.* Leiden: Brill, 1996.

جي. إي. وودز، **الأكوينلو: القبيلة والاتحاد والإمبراطورية**. مينيابوليس، المكتبة الإسلامية، 1976م.

Woods, J.E. *The Aqquyunlu: Tribe, Confederation, Empire. Minneapolis:* Bibliotheca Islamica, 1976.

الجهاد والتاريخ العسكري:

روفين أميتاي بريس، **المغول والمماليك: حرب المماليك، 1260-1281م**. نيويورك، مطبعة جامعة كمبردج، 1995م.

Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War,* 1260-1281. New York: Cambridge University Press, 1995.

بول شيفيدين، «**ابتكار آلة المنجنيق ذات الثقل الموازن: دراسة في الانتشار الثقافي**»، ديمبرتون أوكس بيبرز، 54 (2000م): 71/116.

Cheveddin, Paul. «The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion,» *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000): 71/116.

ديفيد كوك، «التنبُّؤات الإسلامية والجهاد»، **دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي** 20 (1996م): 66-104.

Cook, David. «Muslim Apocalyptic and Jihad,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 66-104.

باتريشيا كرون، **عبيد فوق ظهور الخيول: تطور نظام الحكم الإسلامي**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1980م.

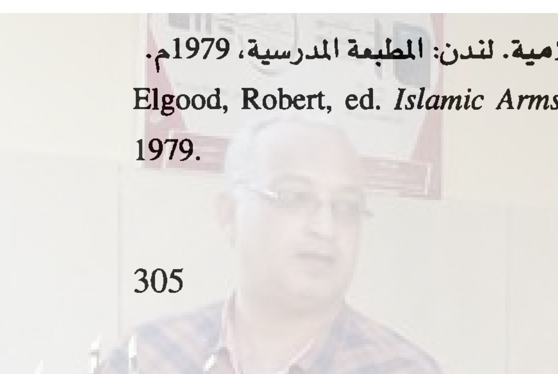
Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity.* New York: Cambridge University Press, 1980.

الطبعات الخاصة بكل من: إتش. داجاني-شاكيل، وآر.إيه. ميسيير، **الجهاد وعصوره**. آن آربور: مطبعة جامعة ميتشيغان، 1991م.

Dajani-Shakeel, H., and R.A. Messier, eds. *The Jihad and Its Times.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

طبعة روبرت إلجود، **الأسلحة والدروع الإسلامية**. لندن: المطبعة المدرسية، 1979م.

Elgood, Robert, ed. *Islamic Arms and Armour.* London: Scholar Press, 1979.



روفين فايرستون، **الجهاد: أصل الحرب المقدسة في الإسلام**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999.

Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam.* New York: Oxford University Press, 1999.

ماثيو غوردون، انكسار ألف سيف: **تاريخ الغزو العسكري التركي لسامراء 200-275 هـ/815-899م**، ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 2001م.

Gordon, Mathew. *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra, A.H.200-275/815-899 C.E.* Albany: State University of New York Press, 2001.

دي. آر. هيل، «دور الجمال والخيول في الفتوحات العربية الأولى»، في كتاب: **الحرب والتقنية والمجتمع في الشرق الأوسط**، طبعات كل من: في. جي. باري، وإم.إي.ياب. لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1975م، 32-43.

Hill, D.R. «The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests,» in War, *Technology and Society in the Middle East,* V.J. Parry and M.E. Yapp. Eds. London: Oxford University Press, 1975, 32-43.

آر.ستيفن همفريز، «ظهور جيش المماليك»، **دراسة إسلامية**، 45 (1977م): 67-99؛ 46 (1977): 147-182.

Humphreys, R. Stephen. «The Emergence of the Mamluk Army,» *Studia Islamica,* 45 (1977): 67-99; 46 (1977): 147-82.

بيتر جاكسون، **سلطنة دلهي: تاريخ سياسي وعسكري**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م.

Jackson, Peter. *The Delhi Sultanate: A Political and Military History.* New York: Cambridge University Press, 1999.

هيو إن. كينيدي، **جيوش الخليفة: النواحي العسكرية والاجتماعية في بداية ظهور الدولة الإسلامية**. نيويورك: راوتلدج، 2001م.

Kennedy, Hugh *N. The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State.* New York: Routledge, 2001.

جيل كيبيل، **الجهاد: تعقُّب الإسلام السياسي**. كمبردج: مطبعة جامعة هارفادر، 2002م.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam.* Cambridge: Harvard University Press, 2002.

الطبعة الخاصة بـ: ياكوف ليف، **الحروب والمجتمع في شرق البحر المتوسط في الفترة ما بين القرنين السابع والخامس عشر**. ليدن: بريل، 1996م.

Lev, Yaacov, ed. *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries.* Leiden: Brill, 1996.

بيان بالمؤلفات والكتب التي تتناول المماليك على شبكة الإنترنت: http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/mamluk/. مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

Mamluk Bibliography Online, http: //www. lib. uchicago. edu/ e/ su/ mideast/ mamluk/. Middle East Document Center, University of Chicago.

أحمد سليمان مراد وجيمس إي. ليندزي، «إنقاذ سورية من الكفار: إسهام ابن عساكر في حملة الجهاد التي شنّها السلطان نور الدين في دمشق»، **في الحملات الصليبية** 6 (2007م): 37-55.

Mourad, Suleiman A., and James E. Lindsay, «Rescuing Syria from the Infidels: The Contribution of Ibn 'Asakir of Damascus to the Jihad Campaign of Sultan Nur al-Din» In *Crusades* 6 (2007): 37-55.

ديفيد نيكول، **جيوش الإسلام في الفترة ما بين القرنين السابع والحادي عشر**. لندن: أوسبري للنشر، 1987م.

Nicolle, David. The Armies of Islam 7th-11th Centuries. London: Osprey Publishing, 1987.

______. **جيوش الفتح الإسلامي**. لندن: أوسبري للنشر، 1993م.

___. *Armies of the Muslim Conquest.* London: Osprey Publishing, 1993.

______. **الأسلحة والدروع المستخدمة في عهد الحملات الصليبية، 1050-1350م**. لندن: كتب غرينهيل، 1999م.

___. *Arms and Armour of the Crusading Era,* 1050-1350. London: Greenhill Books, 1999.

______. «أسلحة العصر الأموي: التقنية العسكرية في وقت التغيير»، في طبعة: **الحرب والمجتمع في دول شرق البحر المتوسط في الفترة ما بين القرنين السابع والخامس عشر**. ياكوف ليف. ليدن: بريل، 1996م، 9-100.

___.«Arms of the Umayyad Era: Military Technology in a Time of Change.» *In War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries,* ed. Yaacov Lev. Leiden: Brill, 1996, 9-100.

ـــ. **الأسلحة والدروع المستَخدَمة في بدايات القرون الوسطى**. مدريد: مركز دراسات الأسلحة في العصور القديمة، 1976م.

___. *Early Medieval Islamic Arms and Armour.* Madrid: Instituto de Estudios Sobre Armas Antiguas, 1976.

ـــ. **صلاح الدين والعرب المسلمون: جيوش الشرق الأوسط، 1100-1300م**. لندن، أوسبري للنشر، 1986م.

___. *Saladin and the Saracens: Armies of the Middle East,* 1100-1300. London: Osprey Publishing, 1986.

ـــ. «الجيش السلجوقي والدروع والقوات الوارد ذكرها في الفن والأدب»، في طبعة **فن السلاجقة في إيران والأناضول**. روبرت هيلينبراند. كوستا ميسا، كاليفورنيا: مازدا ناشرون، 1994م، 247-256.

___. «Saljuq Arms and Armour in Art and Literature.» In *The Art of the Saljuqs in Iran and Anatolia,* ed. Robert Hillenbrand. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1994, 247-56.

ـــ. **اليرموك: الفتح الإسلامي لسورية**. لندن: أوسبري للنشر، 1994م.

___. *Yarmuk: The Muslim Conquest of Syria.* London: Osprey Publishing, 1994.

طبعة رودولف بيترز، **الجهاد في الإسلام في العصرَين القديم والحديث**. برنستون، نيوجيرسي: ماركوس وينير، 1996م.

Peters, Rudolph, ed. *Jihad in Classical and Modern Islam.* Princeton, NJ: Markus Wiener, 1996.

دانييل بايبس، **الجنود العبيد والإسلام: تكوُّن نظام عسكري**. نيو هافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1981.

Pipes, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System.* New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

ماليز روثفن، **غضبة لله: الهجوم الإسلامي على أمريكا**. كتب غرانتا، 2002م.

Ruthven, Malise. *A Fury For God: The Islamist Attack on America.* Granta Books, 2002.

إيمانويل سيفان، **الإسلام الأصولي: اللاهوت في القرون الوسطى وأساليب السياسة الحديثة**. نيوهافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1985م.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

الطبعات الخاصة بـ: ميورا تورو، وجون إدوارد فيليبس، **صفوة العبيد في الشرق الأوسط وإفريقية: دراسة مقارنة**. نيويورك: كيغان بول الدولي، 2000م.

Toru, Miura, and John Edward Philips, eds. *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study.* New York: Kegan Paul International, 2000.

المدن:

جانيت أبو لغد، **القاهرة: 1000 عام على تاريخ المدينة المنتصرة**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1971.

Abu-Lughod, Janet. *Cairo: 1000 Years of the City Victorious.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

إلياهو أشتور، **التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق الأدنى في العصور الوسطى**. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1976م.

Ashtor, Eliyahu. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages.* Berkeley: University of California Press, 1976.

مايكل بايتس، **العملات الإسلامية**. نيويورك: الجمعية الأمريكية لجمع العملات ودراستها، 1982م.

Bates, Michael. *Islamic Coins.* New York: American Numismatic Society, 1982.

آر.بي. باكلي، ترجمة، **كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن نصر الشيزري**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999م.

Buckley, R.P., trans. *The Book of the Islamic Market Inspector: Nihayat al-rutba fi talab al-hisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Hisba) by 'Abd al-Rahman b. Nasr al-Shayzari.* New York: Oxford University Press, 1999.

كلود كاهين، «التداول المالي في مصر في عصر الحملات الصليبية والإصلاحات التي قام بها الكامل»، **الشرق الأوسط الإسلامي، 700-1900م: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**. الطبعة الخاصة بـ: إيه.إل. يودوفيتش. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1981م، 315-334.

Cahen, Claude. «Monetary Circulation in Egypt at the Time of the Crusades and the Reform of al-Kamil.» In *the Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* ed. A.L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981, 315-34.

بول إم. كوب، «التقديس الوهمي: العمل على جعل سورية المسلمة مقدسة قبل مجيء الحملات الصليبية»، **الصراعات المتعلقة بالقرون الوسطى: حوار ونقاط التقاء ثقافة اليهود والمسلمين والمسيحيين**، 8. 1(2002م): 35-55.

Cobb, Paul M. «Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades,» *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 8.1 (2002): 35-55.

مايكل إيه. كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cook, Michael A. *Commanding the Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* New York: Cambridge University Press, 2000.

نيكيتا إليسيف، ترجمة، **وصف أخلاق وصفات ابن عساكر**. دمشق، معهد دمشق الفرنسي، 1959م.

Elisseeff, Nikita, *trans. La Description de Damas d'Ibn 'Asakir.* Damascus: Institut Francais de Damas, 1959.

فيليب حتّي، **عواصم الدول العربية الإسلامية**. مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1973م.

Hitti, Philip. *Capital Cities of Arab Islam.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.

الطبعات الخاصة بكل من: إيه.إتش. حوراني، وإس.إم. شتيرن، **المدينة الإسلامية: حلقة دراسية**. فيلادلفيا: مطبعة جامعة بنسيلفانيا، 1970م.

Hourani, A.H., and S.M. Stern, eds. *The Islamic City: A Colloquium.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.

إيرا إم لابيدوس، **المدن الإسلامية في أواخر العصور الوسطى**، كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 1967.

Lapidus, Ira M. Muslim Cities in the Latir Middle Ages. Camvridge: Harvard Univershy Press, 1967.

ابن عساكر، **وصف الأخلاق**. انظر: إليسيف.

Ibn Asakir. *La Description de Damas.* See Elisséeff.

الخطيب البغدادي، **طبوغرافيا بغداد في بداية العصور الوسطى**. انظر: لاسنر.

al-Khatib al-Baghdadi. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages.* See Lassner.

آن كي. إس. لامبتون، **المالك والمستأجر في فارس: دراسة خاصة بتملُّك الأراضي وإدارة عوائدها**. لندن: آي.بي. توريس، 1991م.

Lambton, Ann K.S. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration.* London: I.B. Tauris, 1991.

الطبعة الخاصة بـ: إيرا إم. لابيدوس، **المدن الشرق أوسطية: ندوة حول المدنية الشرق أوسطية القديمة والإسلامية والمعاصرة**. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969م.

Lapidus, Ira M., ed. *Middle Eastern Cities: A Symposium of Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism.* Berkeley: University of California Press, 1969.

جاكوب لاسنر، ترجمة، **طبوغرافيا بغداد في بداية العصور الوسطى: نصوص ودراسات**. ديترويت: مطبعة جامعة ولاية واين، 1970م.

Lassner, Jacob, trans. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies.* Detroit: Wayne State University Press, 1970.

الطبعة الخاصة بـ: ياكوف ليف، **المدن والثقافة المادية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى**. ليدن: بريل، 2002م.

Lev, Yaacov, ed. *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East.* Leiden: Brill, 2002.

حسنين ربيع، **النظام المالي في مصر في فترة 564 - 741 هـ/1169-1341م**. لندن، 1972م.

Rabie, Hassanein. *The Financial System of Egypt, A.H. 564-741/A.D. 1169-1341.* London, 1972.

آندريه رايموند، **القاهرة**. كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 2000م.

Raymond, André, *Cairo.* Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ماكس رودينبك، **القاهرة: المدينة المنتصرة**. نيويورك: كتب فينتدج، 1999م.

Rodenbeck, Max. *Cairo: The City Victorious.* New York: Vintage Books, 1999.

آدم صابرا، **الفقر والإحسان في الإسلام في القرون الوسطى: مماليك مصر، 1200-1517م**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517.* New York: Cambridge University Press, 2000.

باولا ساندرز، **الطقوس والسياسات والمدينة في القاهرة الفاطمية**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1994م.

Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo.* Albany: State University of New York Press, 1994.

وارن سي. شولتز، التاريخ النقدي لمصر، 642-1517م، في الجزء الأول من **كتاب تاريخ مصر لكمبردج**، الطبعة الخاصة بـ: كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م، 318-338.

Schultz, Warrn C. «The Monetary History of Egypt, 642-1517.» In *The Cambridge History of Egypt*, vol. 1, ed. Carl F. Petry. New York: Cambridge University Press, 1998, 318-338.

غاتسون وايت، **بغداد: حاضرة الخلافة العباسية**. نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1971م.

Wiet, Gaston. *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate.* Norman: University of Oklahoma Press, 1971.

___. **القاهرة: مدينة الفن والتجارة**. نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1964م.

___. *Cairo: City of Art and Commerce.* Norman: University of Oklahoma Press, 1964.

الجغرافية والرحلات:

سي.إي. بوسورث، ترجمة. **لطائف المعارف للثعالبي: كتاب المعلومات الغريبة والمسلية**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1968م.

Bosworth, C.E., trans. *The Lata'if al-ma'arif of Tha'alibi: The Book of Curious and Entertaining information.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

آر.جي.سي. برودهرست، ترجمة، **رحلات ابن جبير**. لندن: جي. كيب، 1952م.

Broadhurst. R.J.C., trans. *The Travels of Ibn Jubayr.* London: J. Cape, 1952.

أوليفيا ريمي كونستابل، **إيواء الغرباء في عالم دول البحر الأبيض المتوسط: السكنى والتجارة والرحلات في العصور القديمة السابقة والعصور الوسطى**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

Constable, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages.* New York: Cambridge University Press, 2003.

روس إي. دان، **مغامرات ابن بطوطة: رحالة مسلم في القرن الرابع عشر**. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1989م.

Dunn, Ross E. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century.* Berkeley: University of California Press, 1989.

دبليو.بي. فيشر، **الشرق الأوسط: جغرافية إقليمية واجتماعية ومادية**. الطبعة السابعة. لندن: ميثوين، 1978م.

Fisher, W.B. *The Middle East: A Physical, Social, and Regional Geography,* 7th ed. London: Methuen, 1978.

إتش.إيه.آر. جيب، ترجمة، **رحلات ابن بطوطة**، 1325-1354م. 5 مجلدات. لندن: جمعية هاكلويت، 1958-2000.

Gibb, H.A.R., trans. *The Travels of Ibn Battuta,* A.D. 1325-1354. 5 vols. London: Hakluyt Society, 1958-2000.

ابن بطوطة، **رحلات ابن بطوطة**. انظر: جيب.

Ibn Battuta. *Travels of Ibn Battuta.* See Gibb.

ابن جبير، **رحلات ابن جبير**. انظر: برودهرست.

Ibn Jubayr. *Travels of Ibn Jubayr.* See Broadhurst.

هيو إن. كينيدي، **أطلس تاريخي للإسلام**. ليدن: بريل، 2002م.

Kennedy, Hugh N. *An Historical Atlas of Islam.* Leiden: Brill, 2002.

جاكوب لاسنر، ترجمة، **طبوغرافيا بغداد في بداية العصور الوسطى: نصوص ودراسات**. ديترويت: مطبعة جامعة ولاية واين، 1970م.

Lassner, Jacob, trans. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies.* Detroit: Wayne State University Press, 1970.

غي لو سترانج، ترجمة، بغداد أثناء الخلافة العباسية بالاستناد إلى مصادر عربية وفارسية. نيويورك: بارنز آند نوبل، 1972م (1900م).

Le Strange, Guy, trans. *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources.* New York: Barnes and Noble, 1972 (1900).

ـــ. أراضي الخلافة الشرقية: فارس وآسيا الوسطى من الفتح الإسلامي حتى عصر تيمور. نيويورك: بارنز آند نوبل، 1966م (1905م).

____. *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur.* New York: Barnes and Noble, 1966 (1905).

ـــ. فلسطين تحت حكم المسلمين: وصف لسورية والأرض المقدسة من عام 650 إلى عام 1500م. بيروت: خياط للطبعات الثانية الشرقية، 1965م (1890م).

____. *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500.* Beirut: Khayat's Oriental Reprints, 1965 (1890).

طبعة ياكوف ليف، المدن والحضارة المادية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى. ليدن: بريل، 2002.

Lev, Yaacov, ed. *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East.* Leiden: Brill, 2002.

المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ترجمة: باسيل كولينز. ريدينغ، المملكة المتحدة: دار نشر غارنيت، 2001م.

Al-Muqaddasi. *The Best Divisions for Knowledge of the Regions: Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim,* trans. Basil Collins. Reading, Uk: Garnet Publishing, 2001.

ناصر خسرو، **كتاب الرحلات لناصر خسرو (سفرنامه).** ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1986م.

Naser-e Khosraw, *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama).* Albany: State University of New York Press, 1986.

الثعالبي، **لطائف المعارف.** انظر: بوسوورث.

Al-Tha'alibi. *Lata'if al-ma'rif.* See Bosworth.

ويلر إم. ثاكستون، ترجمة، **كتاب الرحلات لناصر خسرو (سفرنامه)**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1986م.

Thackston, Wheeler M., trans. *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama).* Albany: State University of New York Press, 1986.

القرآن الكريم: ترجمات ومقدمات

عبد الله يوسف علي، ترجمة، القرآن: **معاني القرآن العظيم**. إستانبول: آسير ميديا، 2002م.

Ali, Abdullah Yusuf, trans. *The Qur'an: The Meaning of the Glorious Qur'an.* Istanbul: Asir Media, 2002.

أحمد علي، ترجمة، القرآن: **ترجمة عصرية**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1994م.

Ali, Ahmed, trans. *Al-Qur'an: A Contemporary Translation.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

عليم محمد، ترجمة، **القرآن المجيد**. لاهور، باكستان: أحمدية تراست، 1951م.

Alim Muhammad, trans. *The Holy Qur'an.* Lahore, Pakistan: Ahmadiyyah Trust, 1951.

آرثر جي أربيري، ترجمة، **تفسير القرآن**. نيويورك: ماكميلان، 1955م.

Arberry, Arthur J., trans. *The Koran Interpreted.* New York: Macmillan, 1955.

محمود أيوب، **القرآن ومفسروه**، مجلدان. ألباني: مطبعة جامعة نيويورك، 1984م.

Ayoub, Mahmoud. *The Qur'an and its Interpreters,* 2 vols. Albany: State University of New York Press, 1984.

ريتشارد بيل، **مقدمة للقرآن**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1963م.

Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

توماس كليري، ترجمة، **القرآن**. مطبعة ستارلاش، 2004م.

Cleary, Thomas, trans. *The Qur'an.* Starlach Press, 2004.

مايكل كوك، القرآن: **مقدمة موجزة للغاية**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2000م.

Cook, Michael. *The Koran: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press, 2000.

كينيث غراغ، **محمَّد في القرآن: المهمة والنص**. لندن: ميليسيند، 2001م.

Gragg, Kenneth. *Muhammad in the Qur'an: The Task and the Text.* London: Melisende, 2001.

___. **قراءات في القرآن**. برايتون، المملكة المتحدة: أكاديمية ساسيكس، 1999م.

____. *Readings in the Qur'an.* Brighton, U.K.: Sussex Academic, 1999.

إن.جي. داود، **القرآن**. الطبعة الخامسة المنقَّحة. نيويورك، كتب بينغوين، 1995م.

Dawood, N.J., trans. *The Koran,* 5th rev. ed. New York: Penguin Books, 1995.

ماجد فخري، ترجمة، **القرآن: نسخة إنجليزية حديثة**. ريدينغ، المملكة المتحدة: غارنيت، 1996م.

Fakhry, Majid, trans. *The Qur'an: A Modern English Version.* Reading, UK: Garnet, 1996.

طبعة ابن وراق، **أصول القرآن: مقالات قديمة حول كتاب الإسلام المجيد**. أمهيرست، نيويورك: كتب بروميثيوس، 1998م.

Ibn Warraq, ed. *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book.* Amherst, NY: Prometheus Books, 1998.

جون كالتنر، **إسماعيل يعلم إسحاق: مقدمة للقرآن لقُرَّاء الكتاب المقدس**. كوليدجفيل، مينيسوتا: المطبعة الليتورجية، 1999م.

Kaltner, John. *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'an for Bible Readers.* Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999.

حنا إي. قسيس، **فهرس أبجدي للقرآن**. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1983م.

Kassis, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an.* Berkeley: University of California Press, 1983.

توبي ليستر، «ما القرآن؟»، **الصحيفة الشهرية الأطلنطية** 283. (يناير 1999م): 43-56.

Lester, Toby. «What Is the Koran?» *The Atlantic Monthly 283.* (January 1999): 43-56.

محمد مارمادوك بيكثال، ترجمة، **معاني القرآن المجيد: ترجمة تفسيرية**. نيويورك: المكتبة الأمريكية الحديثة، 1961م.

Pickhall, Mohammad Marmaduke, trans. *The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation.* New York: New American Library, 1961.

أندرو ريبين، التحليل الأدبي للقرآن والتفسير والسيرة: الأساليب المنهجية لجون وانسبرو»، في الطبعة الخاصة بـ: ريتشارد سي مارتين، **طرائق لفهم الإسلام في دراسات دينية** (تاكسون: مطبعة جامعة أريزونا، 1985م)، 151-163.

Rippin, Andrew. «Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough.» In Richard C. Martin, *ed., Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 151-63.

طبعة أندرو ريبين، **أساليب منهجية نحو قراءة تاريخ تفسير القرآن**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1988م.

Rippin, Andrew, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an.* New York: Oxford University Press, 1988.

______. **القرآن وتراثه التفسيري**. ألديرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2001م.

___. *The Qur'an and Its Interpretive Tradition.* Aldershot, UK: Ashgate, 2001.

أندرو ريبين، وجان كنابرت، **مصادر نصية لدراسة الإسلام**. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990م.

Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

مايكل سيلز، **فهم القرآن: بدايات نزول الوحي**. أشلاند، أوريغان: مطبعة وايت كلاود، 1999م.

Sells, Michael. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations.* Ashland, OR: White Cloud Press, 1999.

برانون إم. ويلر، **الأنبياء في القرآن: مقدمة للقرآن والتفسير الإسلامي**. نيويورك: كونتينيوم، 2002م.

Wheeler, Brannon M. *Prophets in the Qur'an: An Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis.* New York: Continuum, 2002.

العبادات والشعائر الإسلامية:

البخاري، **صحيح البخاري**. انظر: خان.

Bukhari, *Sahih al-Bukhari.* See Khan.

فريدريك إم. ديني، **الإسلام والمجتمع الإسلامي**. بروسبيكت هايتس: مطبعة وايفلاند، 1998م.

Denny, Frederick M. *Islam and the Muslim Community.* Prospect Heights: Waveland Press, 1998.

خالد دوران وعبد الوهاب حشيش، **بنو إبراهيم: مقدمة للإسلام بالنسبة إلى اليهود**. هوبوكين، نيوجيرسي: دار نشر كتاف، 2001م.

Duran, Khalid, and Abdelwahab Hechiche, *Children of Abraham: An Introduction to Islam for Jews.* Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 2001.

جمال إلياس، **الإسلام**. سادل ريفر، نيوجيرسي: برينتيس هول، 1998م.

Elias, Jamal. *Islam.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

غيرهارد إندريس، **الإسلام: مقدمة تاريخية**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 2002م.

Endress, Gerhard. *Islam: An Historical Introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

روفن فايرستون، **رحلات في الأراضي المقدسة: تطوُّر قصة إبراهيم وإسماعيل في التفاسير الإسلامية**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1990م.

Firestone, Reuven. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis.* Albany: State University of New York Press, 1990.

الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 9 مجلدات. كمبردج: جمعية النصوص الإسلامية، 2002م.

Al-Ghazali, *The Revival of the Religious Sciences: Ihya 'Ulum al-Din,* 9 vols. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002.

إتش.إيه.آر. جيب، **المحمدية**، الطبعة الثانية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1972م.

Gibb, H.A.R. *Muhammadanism,* 2d ed. New York: Oxford University Press, 1972.

إس.دي.غويتن، **دراسات في التاريخ والأعراف الإسلامية**. ليدن: بريل، 1966م.

Goitein, S.D. *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden: Brill, 1966.

عز الدين إبراهيم ودنيس جونسون - ديفز، ترجمة، **الأحاديث الأربعون النووية**. دمشق: دار نشر القرآن الكريم، 1976م.

Ibrahim, Ezzedin, and Denys Johnson-Davies, trans. *An-Nawawi's Forty Hadith.* Damascus: The Holy Koran Publishing House, 1976.

محمد محسن خان، ترجمة، **صحيح البخاري: ترجمة معاني صحيح البخاري**، 9 مجلدات. الرياض: دار السلام للنشر، 1997م.

Khan, M. Muhsin, trans. *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari,* 9 vols. Riyadh: Darussalam Publishers, 1997.

طبعة ريتشارد سي. مارتن: **طرائق لفهم الإسلام عبر دراسات دينية**. تاكسون: مطبعة جامعة أريزونا، 1985م.

Martin, Richard C., ed. *Approaches to Islam in Religious Studies.* Tucson: University of Arizona Press, 1985.

جوزيف دبليو. ميري، **عبادة الأولياء بين المسلمين واليهود في سورية في القرون الوسطى**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002م.

Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria.* New York: Oxford University Press, 2002.

جوزيف دبليو. ميري، ترجمة، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات لعلي بن بكر الحراوي**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2004.

Meri, Josef W., trans. *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: Ali Ibn Abi Bakr AL-*Harwai's *Kitab al-Isharat ila ma 'rifat al-ziyarat.* Princeton, NJ: Darwin Press, 2004.

ساشيكو موراتا ووليم سي. تشيتيك، **رؤية الإسلام**. سانت بول، مينيسوتا: دار نشر باراجون، 1994م.

Murata, Sachiko, and William C. Chittick. *The Vision of Islam.* St. Paul, MN: Paragon House, 1994.

إف.إي. بيترز، **الحج: حج المسلمين إلى مكة والأمكنة المقدسة**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون.

Peters, F.E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

ــــ. **الإسلام: دليل لليهود والمسيحيين**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 2003م.

____. *Islam: A Guide for Jews and Christians.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

ــــ. **اليهودية والمسيحية والإسلام: النصوص القديمة وتفاسيرها**، 3 مجلدات. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1990م.

____. *Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and their Interpretation,* 3 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

ــــــ. **الموحدون: صراع اليهود والمسيحيين والمسلمين وتنافسهم**، مجلدان. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 2003م.

____. *The Monotheists: Jews, Christians and Muslims in Conflict and Competition,* 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

فازلر رحمن، **الإسلام**، الطبعة الثانية. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1979م.

Rahman, Fazlur. *Islam,* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

أندرو ريبين، **المسلمون: معتقداتهم وممارساتهم الدينية**، طبعة منقّحة. نيويورك: راوتلدج، 2001م.

Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices,* rev. ed. New York: Routledge, 2001.

أندرو ريبين، وجان كنابرت، **مصادر نصية لدراسة الإسلام**. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990م.

Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

إلدون راتر، **المدن المقدسة في شبه الجزيرة العربية**. نيويورك: أبناء جي.بي. بوتنام، 1928م.

Rutter, Eldon. *The Holy Cities of Arabia.* New York: G.P. Putnam's Sons, 1928.

جين أيدلمان سميث وإيفون يزبك حداد، **الفهم الإسلامي للموت والبعث**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1981م.

Smith, Jane Idleman, and Yvonne Yazbeck Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection.* Albany: State University of New York Press, 1981.

كريستوفر تيلور، **في جوار رجل صالح: زيارة الأولياء المسلمين وتبجيلهم في مصر في أواخر القرون الوسطى**. ليدن: بريل، 1998م.

Taylor, Christopher. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt.* Leiden: Brill, 1998.

مذهب الشيعة:

محمود أيوب، **التضحية الافتدائية في الإسلام: دراسة للسمات التعبُّدية المتعلقة بعاشوراء في مذهب الشيعة الاثني عشرية**. لاهاي: موتون، 1978م.

Ayyoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism.* The Hague: Mouton, 1978.

جيمس إيه. بيل وجون ألدين وليمز، **الروم الكاثوليك والمسلمون الشيعة: الصلاة والعاطفة والسياسات**. تشابيل هيل: مطبعة جامعة نورث كارولاينا، 2002م.

Bill, James A., and John Alden Williams. *Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion and Politics.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

خوان ريكاردو كول، **الحيز الديني والحرب المقدسة: السياسات والثقافة وتاريخ الشيعة المسلمين**. لندن: آي.بي. توريس، 2002م.

Cole, Juan Ricardo. *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shiite Islam.* London: I.B. Tauris, 2002.

فرهد دفتري، **أساطير الحشاشين: أساطير مَن ينتمون إلى طائفة الإسماعيلية**. لندن: آي.بي. توريس، 1994م.

Daftary, Farhad. *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis.* London: I.B. Tauris, 1994.

______. **طائفة الإسماعيلية: تاريخها ومعتقداتها**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م.

____. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines.* New York: Cambridge University Press, 1990.

هاينز هالم، **إمبراطورية المهدي: ظهور الفاطميين**. مايكل بونر. ليدن: بريل، 1996م.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids.* Trans. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

______. **مذهب الشيعة**، إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1991م.

___. *Shiism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

آي.كي.إيه. هوارد، ترجمة، **كتاب الإرشاد لحياة الاثني عشر إماماً**. إلمهيرست، نيويورك: تحريك ترسيل قرآن، 1981م.

Howard, I.K.A., trans. *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams: Kitab al-irshad* , Elmhurst, NY: Tahrike Tarsile Qur'an, 1981.

إس.إتش.إم. الجفري، **أصل الشيعة المسلمين والظهور الأولي لهم**. نيويورك: لونجمان، 1979م.

Jafri, S.H.M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam.* New York: Longman, 1979.

طبعة إيتان كولبرغ، **مذهب الشيعة: نشأة العالم الإسلامي التقليدي**. المجلد رقم 33. ألديرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2003.

Kohlberg, Etan, ed. *Shi'ism: The Formation of the Classical Islamic World,* vol. 33. Aldershot, UK: Ashgate, 2003.

موجان مومن، **مقدمة للإسلام الشيعي**. نيوهافين، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1985م.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam.* New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

محمد المفيد، **كتاب الإرشاد**. انظر: هوارد.

Al-Mufid, Muhammad. *Kitab al-irshad.* See Howard.

الطبعات الخاصة بكل من: سيد حسين نصر، وحامد دبيشي، وسيد والي رضا نصر، **مذهب الشيعة: معتقداته وأفكاره وقيمه الروحية**. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1988م.

Nasr, Seyyed Hossein, Hamid Dabishi, and Seyyed Vali Reza Nasr, eds. *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality.* Albany: State University of New York Press, 1988.

جعفر سبحاني سبحاني، **معتقدات الشيعة المسلمين: الخلاصة الوافية لممارسات الأئمة ومعتقداتهم.** رضا شاه كاظمي، ترجمة ونشر. لندن: آي.بي. توريس، 2001م.

Sobhani, Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices.* Reza Shah-Kazemi, trans., and ed. London: I.B. Tauris, 2001.

محمد حسين الطبطبائي، **الإسلام الشيعي.** ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1975م.

Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn. *Shi'i Islam.* Albany: State University of New York Press, 1975.

بول إي. والكر، **اكتشاف إمبراطورية إسلامية: تاريخ الفاطميين ومصادره.** لندن: آي.بي. توريس، 2002م.

Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources.* London: I.B. Tautis, 2002.

ريتشارد يان، **الإسلام الشيعي نظام الحكم والأيديولوجية المتَّبَعة والعقيدة.** كمبردج، ماساشوستس: بلاكويل، 1995م.

Yann, Richard. *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed.* Cambridge, MA: Blackwell, 1995.

القانون الإسلامي (الشريعة):

نورمان كالدر، **دراسات في القوانين والتشريعات الإسلامية الأولى.** نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence.* New York: Oxford University Press, 1993.

مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي.** نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cook, Michael. *Commanding the Right and Forbidding the Wrong in Islamic Thought.* New York: Cambridge University Press, 2000.

______. **النهي عن المنكر في الإسلام: مقدمة موجَزة**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

____. *Forbidding Wrong In Islam: A Brief Introduction.* New York: Cambridge University Press, 2003.

نويل جي. كولسون، **تاريخ القانون الإسلامي**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1964م.

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

ياسين دوتون، **أصل القانون الإسلامي: القرآن والموطأ وأعمال المدينة**. سوري: كيرزون، 1999م.

Dutoon, Yassin. *The Origins of Islamic Law: The Qura'n, the Muwatta' and the Medinan 'Amal.* Surrey: Curzon, 1999.

جون إل. إسبوزيتو، مع ناتانا جي. ديلونغ-باس، **النساء في قانون الأسرة الإسلامي**، الطبعة الثانية. مطبعة جامعة سيراكيوز، 2001م.

Esposito, John L., with Natana J. Delong-Bas. *Women in Muslim Family Law,* 2d ed. Syracuse University Press, 2001.

إغناز غولدزيهر، **مقدمة إلى النظام اللاهوتي والقانون الإسلامي**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1981م (1910م).

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981 (1910).

وائل حلاق، **السلطة والاستمرارية والتغيير في القانون الإسلامي**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2001م.

Hallaq, Wael. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law.* New York: Cambridge University Press, 2001.

نمرود هارفيتز، **نشأة المذهب الحنبلي: امتزاج الطاعة بالسلطة**. نيويورك: راوتلدج، 2002م.

Hurvitz, Nirmrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power.* New York: Routledge, 2002.

______. «من الدوائر التعليمية للحركات الجماعية: نشأة التجمعات القانونية في المجتمعات الإسلامية»، **مقال تاريخي أمريكي** 108.4 (2004م): 985-1008.

___. «From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies,» *American Historical Review* 108.4 (2004): 985-1008.

مجيد خدوري، ترجمة، **رسالة الشافعي: بحث حول أسس التشريع الإسلامي**، الطبعة الثانية. كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1987م.

Khadduri, Majid, trans. *Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence,* 2d ed. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987.

الطبعات الخاصة بكل من: جوزيف لاوري، وديفين ستيوارت، وشوكت محمد توراوا، **القانون والتعليم في الإسلام في القرون الوسطى: دراسات على شرف البروفسور جورج مقدسي**. كمبردج، المملكة المتحدة: إي.جي.دبليو. جيب ميموريال تراست، 2004م.

Lowry, Joseph, Devin Stewart, and Shawkat M. Toorawa, eds. *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Honor of Professor George Makdisi.* Cambridge, UK: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004.

كريستوفر ميلشيرت، **نشأة المدارس السُنّية في القانون ما بين القرنين التاسع والعاشر**. ليدن: بريل، 1997م.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries* C.E. Leiden: Brill, 1997.

هارالد موتزكي، **أصل التشريع الإسلامي: الفقه المكي قبل ظهور المدارس التقليدية**. ليدن: بريل، 2002م.

Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools.* Leiden: Brill, 2002.

جوزيف شاشت، **مقدمة للقانون الإسلامي**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1964م.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* New York: Oxford University Press, 1964.

الشافعي، **رسالة الشافعي**. انظر: خدوري.

Al-Shafi'i. *al-Shafi'i's Risala.* See Khadduri.

حسين مدرسي طبطبائي، **مقدمة إلى القانون الشيعي: دراسة ببليوغرافية**. لندن: مطبعة إثاكا، 1984م.

Tabataba'i, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study.* London: Ithaca Press, 1984.

برنارد ويس، **روح القانون الإسلامي**. أثينا: مطبعة جامعة جورجيا، 1998م.

Weiss, Bernard. *The Spirit of Islamic Law.* Athens: University of Georgia Press, 1998.

المذهب الصوفي:

إيه.جي. آربيري، **مذهب الصوفية: وصف للتصوف الإسلامي**. لندن: آلن وآنوين، 1950م.

Arberry, A.J. Sufism: *An Account of the Mystics of Islam.* London: Allen and Unwin, 1950.

وليم تشيتيك، **مذهب الصوفية: مقدمة قصيرة**. أكسفورد: وان ورلد للنشر، 2002م.

Chittick, William. Suffism: *A Short Introduction. Oxford:* Oneworld Publications, 2000.

كارل دبليو. إرنست، **دليل شامبهالا لمذهب الصوفية**. بوستون، ماساشوستس: شامبهالا، 1997م.

Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism.* Boston, MA: Shambhala, 1997.

الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 9 مجلدات. كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 2002م.

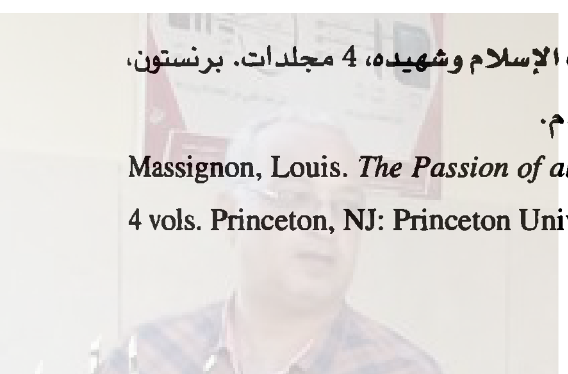
AL-Ghazali. *The Revival of the Religious Sciences: ihya 'Ulum al-Din,* 9 vols. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 2002.

تي.إتش. إميل هوميرين، **عمر بن الفارض: القصيدة الصوفية وحياة الأولياء**. نيويورك: مطبعة بوليست، 2001م.

Homerin, Th. Emil, trans. *Umar ibn al-Farid: Sufi Verse, Saintly Life.* New York: Paulist Press, 2001.

لويس ماسينيون، **مأساة الحلاج: متصوف الإسلام وشهيده**، 4 مجلدات. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1982م.

Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* 4 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.



سيد حسين نصر، **مقالات عن الصوفية.** ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1991م.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays. Albany:* State University of New York Press, 1991.

طبعة وترجمة مايكل إيه. سيلز، **التصوف الإسلامي الأول: القرآن والكتابات الشعرية واللاهوتية.** نيويورك: مطبعة باوليست، 1996م.

Sells, Michael A., ed. and trans. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings.* New York: Paulist Press, 1996.

مارغريت سميث، **تصوف النساء المسلمات: حياة رابعة وغيرها من النساء المتصوفات الأخريات في الإسلام وأعمالهن.** أكسفورد: وان ورلد، 2001م (1928م).

Smith, Margaret. *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam.* Oxford: Oneworld, 2001 (1928).

محمد بن الحسين السلمي، **النساء المتصوفات الأُوَل: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات لأبي عبد الرحمن السلمي،** كورنيل آركيا إي.، ترجمة. لويفيل، كنتكي: فونس فيتاي، 1999م.

Al-Sulami, Muhammad ibn al-Husayn. *Early Sufi Women: Dhikr an-Niswa al-Muta'abbidat as-Sufiyyat by Abdu 'Abd ar-Rahman as-Sulami,* Rkia E. Cornell, trans. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.

جي. سبنسر تريمنغهام، **الأوامر الصوفية في الإسلام،** طبعة منقحة. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998م (1971م).

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders In Islam.* Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1998 (1971).

دبليو.إم. وات، **إيمان الغزالي وأعماله.** لندن: آلن وأنوين، 1953م.

Watt, W.M., trans. *The Faith and Practice of al-Ghazali.* London: Allen and Unwin, 1953.

التعليم:

منير الدين أحمد، **التعليم الإسلامي ووضع الدارسين الاجتماعي حتى عصر القرن الخامس الإسلامي في ضوء تاريخ بغداد.** زيورخ: فيرلاغ دير إسلام، 1968م.

Ahmed, Munir-ud-Din. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the Fifth Century Muslim Era in the Light of Ta'rikh Baghdad.* Zurich: Verlag Der Islam, 1968.

جوناثان بيركي، **انتقال المعرفة في قاهرة القرون الوسطى: تاريخ اجتماعي للتعليم الإسلامي**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1992م.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

جيريت بوس، ترجمة، **النظام الطبي الخاص بقسطا بن لوقا لحجاج مكة: الرسالة في تدبير سفر الحج**. ليدن: بريل، 1992م.

Boss, Gerrit, trans. *Qusta ibn Luqa's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: The Risala fi tadbir safar al-hajj.* Leiden: Brill, 1992.

مايكل تشامبرلين، **المعرفة والممارسة الاجتماعية في دمشق في القرون الوسطى**، 1190–1350م. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1994م.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus,* 1190-1350. New York: Cambridge University Press, 1994.

لورنس آي. كونراد، «التراث الطبي العربي الإسلامي» في كتاب **التراث الطبي الغربي في الفترة ما بين عامَي 800 قبل الميلاد و1800م**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1995م.

Conrad, Lawrence I. «The Arab-Islamic Medical Tradition.» In *the Western Medical Tradition, 800 BC to 1800 AD.* New York: Cambridge University Press, 1995.

لورنس آي. كونراد وآخرون، **التراث الطبي الغربي في الفترة ما بين عامَي 800 قبل الميلاد و1800م**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1995م.

Conrad, Lawrence I., et al., eds. *The Western Medical Tradition, 800 BC to 1800 AD.* New York: Cambridge University Press, 1995.

مايكل دبليو. دولز، **الموت الأسود (الطاعون) في الشرق الأوسط**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1976م.

Dols, Michael W. *The Black Death in the Middle East.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

______. «**المجنون**»: **المجنون في العصر الإسلامي في القرون الوسطى**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1992م.

___. *Majnun: The Madman in Medieval Islamic.* New York: Oxford University Press, 1992.

مايكل دبليو. دولز، ترجمة، **الطب الإسلامي في القرون الوسطى: رسالة ابن رضوان «حول وقاية الأجسام من الأمراض في مصر»**. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1984م.

Dols, Michael W., trans. *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's Treatise «On the Prevention of Bodily Ills in Egypt.»* Berkeley: University of California Press, 1984.

آفنر جيلادي، **أطفال الإسلام: مفهومات الطفولة في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى**. نيويورك: مطبعة سانت مارتن، 1992م.

Giladi, Avner. *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society.* New York: St. Martin's Press, 1992.

إس.دي. غويتن، **مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط: المجتمعات اليهودية في العالم كما صُوِّرت في جنيزة القاهرة**، 6 مجلدات. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967-1993م. (انظر بصفة خاصة المجلد رقم 2، 240-272).

Goitein, S.D. A Mediterranean Society: *The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza,* 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-93. (See especially vol. 2, 240-72).

ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والحضارة العربية: حركة الترجمة اليونانية-العربية في بغداد في بدايات نشأة المجتمع العباسي (القرون: الثاني-الرابع/الثامن-العاشر)**. نيويورك: راوتلدج، 1998م.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries).* New York: Routledge, 1998.

ابن القيم الجوزية، **الطب النبوي**. انظر: جونستون.

Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Medicine of the Prophet*. See Johnstone.

بينيلوب جونستون، ترجمة، **الطب النبوي**. كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1998م.

Johnstone, Penelope, trans. *Medicine of the Prophet.* Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1998.

الطبعات الخاصة بكل من: جوزيف لاوري، وديفين ستيوارت، وشوكت محمد توراوا، **القانون والتعليم في الإسلام في القرون الوسطى: دراسات على شرف البروفيسور جورج مقدسي**. كمبردج، المملكة المتحدة: إي.جي.دبليو. جيب ميموريال تراست، 2004م.

Lowry, Joseph, Devin Stewart, and Shawkat M. Toorawa, eds. *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Honor of Professor George Makdisi.* Cambridge, UK: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004.

جورج مقدسي، ابن عقيل: **الدين والثقافة في الإسلام التقليدي (الكلاسيكي).** إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1997م.

Makdisi, George. *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

______. **انتشار الكليات: أعراف التعليم في الإسلام والغرب.** إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1981م.

____. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

فرانز روزنثال، «الطبيب في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى»، **مجلة تاريخ الطب**، 52 - 4 (1978م): 475 - 491.

Rosenthal, Franz. «The Physician in Medieval Muslim Society,» *Bulletin of the History of Medicine* 52 . 4 (1978): 475-91.

______. **العلوم والطب في الإسلام**، ألديرشوت، المملكة المتحدة: فاريوروم، 1998م.

__. *Science and Medicine in Islam.* Aldershot, UK: Variorum, 1998.

شوكت توراوا، «الذمّي في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى: الأطباء غير المسلمين في العراق» في كتاب: ابن أبي أصيبعة، **«عيون الأنباء في طبقات الأطباء»**. فيدز إي هيستوريا 26 (1994م): 10-21.

Toorawa, Shawkat. «The Dhimmi in Medieval Islamic Society: Non-Muslim Physicians of Iraq in Ibn Abi Usayb'iah's *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* (The Sources of Information on the Classification of Physicians,» *Fides et Historia 26* (1994): 10-21.

إيه.إس. تريتون: **مواد خاصة بالتعليم الإسلامي في العصور الوسطى.** لندن: لوزاك، 1957م.

Tritton, A.S. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* London: Luzac, 1957.

النساء:

نابيا أبوت، **عائشة: محبوبة محمَّد.** شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1946م.

Abbott, Nabia. *"A'isha: The Beloved of Mohammed.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.

______. «ملكات ما قبل الحكم العربي الإسلامي»، الصحيفة الأمريكية المتخصصة في الآداب واللغات السامية، 58-1. (1941م): 1 - 22.

___. «Pre-Islamic Arabian Queens,» *The American Journal of Semitic Languages and Literatures 58-1.* (1941): 1-22.

______. ملكتا بغداد: أم هارون الرشيد وزوجته. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1946م.

___. *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.

ـــ. «النساء والدولة في بدايات الإسلام»، صحيفة الدراسات الشرقية، 1-2 (1941م): 106-126.

___. *«Women and the State in Early Islam», Journal of Eastern Studies 1-2* (1942): 106-26.

________. «النساء والدولة قبل ظهور الإسلام»، الصحيفة الأمريكية للآداب واللغات السامية، 58-3 (1941م): 259- 284.

___.«Women and the State on the Eve of Islam», *The American Journal of Semitic Languages and Literature 58-3* (1941): 259-84.

أسما أفسارودين، «إعادة تشكيل حياة النساء: الجنس والنواحي السردية في مجموعات المصادر البيليوغرافية في القرون الوسطى»، **العالم الإسلامي،** 4.92 (2002م): 461-480.

Afsaruddin, Asma. «Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical Collections,» *Muslim World 92-4* (2002): 461-80.

ليلى أحمد، النساء والجنس (النوع) في الإسلام: الجذور التاريخية لنقاش حديث. نيو هافين، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1992م.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

جوناثان بي.بيركي، «الختان المقيد: ختان النساء والتكيف الثقافي في الشرق الأدنى في القرون الوسطى»، **الصحيفة الدولية لدراسات الشرق الأوسط.** 28: 1 (1996م): 19-38.

Berkey, Jonathan P. «Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East,» *International Journal of Middle East Studies* 28:1 (1996): 19-38.

جيليان إيستوود، «نقاب جرت العادة على ارتدائه في مصر إبان القرون الوسطى» الملبس، 17-1 (1983): 33-38. ضُمِّن أيضاً في الطبعة الخاصة بــ: ديفيد وينز، **أنماط الحياة اليومية: نشأة العالم الإسلامي التقليدي (الكلاسيكي)**، المجلد رقم 10، ألديرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2002م، 233-238.

Eastwood, Gillian. «A Medieval Face-Veil from Egypt,» *Costume 17-1* (1983): 33-38; It is also included in David Waines, ed., *Patterns of Everyday life: The Formation of the Classical Islamic World,* vol. 10. Aldershot, UK: Ashgate, 2002, 233-38.

جون إل. إسبوزيتو، مع ناتانا جي. ديلونغ باس، **النساء في قانون الأسرة الإسلامي**، الطبعة الثانية. مطبعة جامعة سيراكيوز، 2001م.

Esposito, John L., with Natana J. Delong-Bas. *Women in Muslim Family Law,* 2d ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

أفنر جيلادي، **الأطفال والآباء والمرضعات: آراء الإسلام بشأن الرضاعة وتأثيرها الاجتماعي في القرون الوسطى**. ليدن: بريل، 1999م.

Giladi, Avner. *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications.* Leiden: Brill, 1999.

الطبعة الخاصة بــ: فريدة حسين، **النساء المسلمات**. نيويورك: مطبعة سانت مارتن، 1984م.

Hussain, Freda, ed. *Muslim Women.* New York: St. Martin's Press, 1984.

نيكي آر. كيدي، وبيث بارون، **النساء في التاريخ الشرق أوسطي: حدوث تغيُّر في القيود المتعلقة بالجنس والنوع**. نيو هافين، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1991م.

Keddie, Nikki R., and Beth Baron. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender.* New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

الطبعات الخاصة بكل من: ميشيل آر. كيمبال، وباربرا آر. فون شليغيل، **النساء المسلمات عبر العالم: ببليوغرافيا**. بولدير، كولورادو: دار نشر لين رينر، 1997م.

Kimball, Michelle R., and Barbara R. von Schlegell, eds. *Muslim Women throughout the World: A Bibliography.* Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997.

إلسي ليختنستادر، **النساء في أيام العرب**. لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1935م.

Lichtenstadter, Ilse. *Women in Ayyam al-Arab.* London: Royal Asiatic Society, 1935.

فدوى مالتي دوغلاس، **أجسام النساء وعالَمهن: نظرة نقاشية حول الجنس والنوع في الكتابات العربية الإسلامية**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991م.

Malti-Douglas, Fedwa. *Women's Body, Women's World: Gender Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

فاطمة مرنيسي، **الحجاب وتفضيل الذكور: تفسير لحقوق المرأة في الإسلام والمناداة بالمساواة بين الجنسين**. نيويورك: أديسون - ويسلي، 1991م.

Mernisi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York: Addison-Wesley, 1991.

ليزلي بيرس، **جناح الحريم الإمبراطوري: النساء والسيطرة في الإمبراطورية العثمانية**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م.

Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.

طبعة روث روديد، **قراءة للنساء في الإسلام والشرق الأوسط**. لندن ونيويورك: آي.بي. توريس للنشر، 1999م.

Roded, Ruth, ed. *Women in Islam and the Middle East: A Reader*. London and New York: I.B. Tauris Publishers, 1999.

مارغريت سميث، **المتصوفات من النساء المسلمات: حياة رابعة وغيرها من النساء المتصوفات في الإسلام وأعمالهن**. أكسفورد: وان ورلد، 2001م (1928م).

Smith, Margaret. *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 2001 (1928).

دبليو. روبرتسون سميث، **النَّسَب والزواج في حياة شبه الجزيرة العربية الأولى**. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1885م.

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1885.

دينيس إيه. سبيلبيرغ، **السياسات المتَّبَعة والنوع والماضي الإسلامي: تراث عائشة بنت أبي بكر**. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م.

Spellberg, Denise A. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.

جيرتود شتيرن، **الزواج في بدايات الإسلام**. لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1939م.

Stern, Gertude. *Marriage in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society, 1939.

باربرا فريير ستواسير، **النساء في القرآن والسُّنَّة والتفسير**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994م.

Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation.* New York: Oxford University Press, 1994.

محمد بن الحسين السلمي: **النساء المتصوفات الأوَل: ذِكر النسوة المتعبِّدات الصوفيات لأبي عبد الرحمن السلمي**. آركيا إي. كورنيل، ترجمة: لويفيل. كنتكي: فونس فيتاي، 1999م.

Al-Sulami, Muhammad ibn al-Husayn. *Early Sufi Women: Dhikr an-Niswa al-Muta'abbidat as-Sufiyyat by Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami.* Rkia E. Cornell, trans. Louisville. KY: Fons Vitae, 1999.

وايبكي والتر، **النساء في الإسلام**. برنستون، نيوجيرسي: ماركوس واينر، 1993م.

Walther, Wiebke. *Women in Islam.* Princeton, NJ: Markus Wiener, 1993.

أهل الذمة (الكتابيون):

سي. إي. بوسوورث، «مفهوم الذمة في العهد الأول للإسلام»، في كتاب: **المسيحيون واليهود إبان الإمبراطورية العثمانية: توظيف مجتمع مؤلَّف من أكثر من نوع أو عِرق واحد**. الطبعات الخاصة بكل من: بنجامين برود، وبرنارد لويس، مجلدان. لندن ونيويورك: هوليز ومبير، 1982م، 1:37-51.

Bosworth, C.E. «The Concept of Dhimma in Early Islam.» *In Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society,* eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, 2 vols. London and New York: Holmes and Meier, 1982, 1:37-51.

الطبعات الخاصة بكل من: بنجامين برود، وبرنارد لويس، **المسيحيون واليهود إبان الإمبراطورية العثمانية: توظيف مجتمع مؤلَّف من أكثر من نوع أو عِرق واحد**، مجلدان. لندن ونيويورك: هولمز ومبير، 1982م.

Braude, Benjamin, and Bernard Lewis, eds. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. London and New York: Holmes and Meier, 1982.

روبرت برودي: **نشأة دولة بابل وتكوُّن الحضارة اليهودية في القرون الوسطى**. نيوهافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1998م.

Brody, Robert. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture.* New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

مارك آر كوهين، **الحكم الذاتي لليهود في مصر في القرون الوسطى: ظهور منصب رئيس اليهود في ما بين عامَي 1065 و1126م**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1980م.

Cohen, Mark R. *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

يوهانان فريدمان، **التسامح والإكراه في الإسلام: العلاقات الدينية المتداخلة في التراث الإسلامي**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

Friedman, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition.* New York: Cambridge University Press, 2003.

أميتاف غوش، **في أرض عتيقة**. نيويورك: ألفرد إيه. نويف، 1993م.

Ghosh, Amitav. *In an Antique Land.* New York: Alfred A. Knopf, 1993.

توماس إف. غليك، **إسبانيا المسلمة والمسيحية في العصور الوسطى الأولى**، طبعة منقَّحة. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1979م.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

إس.دي. غويتن، **اليهود والعرب: أوجه تواصلهما عبر العصور**، طبعة منقَّحة. نيويورك: كُتُب شوكن، 1974م.

Goitein, S.D. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages,* rev. ed. New York: Schocken Books, 1974.

__________. **خطابات التجار اليهود في القرون الوسطى**. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1973م.

____. *Letters of Medieval Jewish Traders.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

______. **مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط: التجمُّعات اليهودية في العالم كما صُوِّرت في جنيزة القاهرة**، 6 مجلدات. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967 - 1993م.

___. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza,* 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-93.

طبعة روبرت هويلاند، **المسلمون والآخرون في بداية عهد المجتمع الإسلامي.** ألديرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2004م.

Hoyland, Robert, ed. *Muslims and Others in Early Islamic Society.* Aldershot, UK: Ashgate, 2004.

جاكوب لاسنر، **مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط: مختَصَر في مجلد واحد.** بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1999م.

Lassner, Jacob. *A Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume.* Berkeley: University of California Press, 1999.

جوزيف دبليو. ميري، **عبادة الأولياء بين المسلمين واليهود في سورية في القرون الوسطى.** نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002م.

Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria.* New York: Oxford University Press, 2002.

نورمان إيه. ستيلمان، **يهود الأراضي العربية: تاريخ وكتاب مرجعي.** فيلادلفيا: جمعية النشر اليهودية الأمريكية، 1979م.

Stillman, Norman A. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979.

______. «المجتمعات غير الإسلامية: المجتمع اليهودي»، في كتاب: **تاريخ مصر لكمبردج،** المجلد1، طبعة كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م، 198-210.

___. «The Non-Muslim Communities: The Jewish Community.» *In the Cambridge History of Egypt,* vol. 1, ed. Carl F. Petry. New York: Cambridge University Press, 1998, 198-210.

شوكت توراوا، «الذمّي في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى: الأطباء غير المسلمين في العراق» في كتاب: ابن أبي أصيبعة، **‹عيون الأنباء في طبقات الأطباء›.** فيدز إي هيستوريا 26 (1994م): 10-21.

Toorawa, Shawkat. «The Dhimmi In Medieval Islamic Society: Non-Muslim Physicians of Iraq in Ibn Abi Usayb'iah's *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* (The Sources of Information on the Classification of Physicians,» *Fides et Historia* 26 (1994): 10-21.

إيه.إس. تريتون، **الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين: دراسة نقدية لميثاق عمر.** لندن: فرانك كاس، 1970م (1930م).

Tritton, A.S. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar.* London: Frank Cass, 1970 (1930).

سبيروس فرايونيس، **ضعف الحضارة الإغريقية في آسيا في القرون الوسطى وعملية الأَسْلَمَة التي تمت ما بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر.** بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1971م.

Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.* Berkeley: University of California Press, 1971.

تيري جي. ويلفونغ، «المجتمعات غير الإسلامية: المجتمعات المسيحية»، في كتاب: «**تاريخ مصر لكمبردج**»، المجلد 1، طبعة كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م، 175-197.

Wilfong, Terry G. «The Non-Muslim Communities: Christian Communities,» *in The Cambridge History of Egypt,* vol. 1, ed. Carl F. Petry. New York: Cambridge University Press, 1998, 175-97.

الطعام والماء:

جيرت جان فان جيلدير، **مأدبة الله: الطعام في الأدب العربي التقليدي «الكلاسيكي»**. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2000م.

Gelder, Cert Jan van. *God's Banquet: Food in Classical Arabic Literature.* New York: Columbia University Press, 2000.

أحمد الحسن، ودونالد آر. هيل، **التقنية الإسلامية: تاريخ واضح**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1986م.

Al-Hassan, Ahmed Y., and Donald R. Hill. *Islamic Technology: An Illustrated History.* New York: Cambridge University Press, 1986.

رالف إس. هاتوكس، **القهوة والمقاهي: أصل المشروبات الاجتماعية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى**. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1985م.

Hattox, Ralph S. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East.* Seattle: University of Washington Press, 1985.

ماكسيم رودنسون وإيه.جي. أربيري، **المطبخ العربي في القرون الوسطى**. ديفون، المملكة المتحدة: كُتُب بروسبيكت، 2001م.

Rodinson, Maxime and A.J. Arberry. *Medieval Arab Cookery.* Devon, UK: Prospect Books, 2001.

ديفيد وينز، «الخبز والحبوب والمجتمع»، **صحيفة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق** 30 - 3، (1987م): 255 - 285.

Waines, David. «Bread, Cereals and Society,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 30-3 (1987): 255-85.

ـــــ. **في مطبخ الخليفة**. لندن: كُتُب رياض الريس، 1989م.

___. *In a Caliph's Kitchen.* London: Riad El-Rayyes Books, 1989.

آندرو إم. واتسون، **الابتكارات الزراعية في بدايات نشأة العالم الإسلامي: انتشار المحصولات وأساليب الزراعة ما بين عامَي 700 - 1100**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1983م.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100.* New York: Cambridge University Press, 1983.

الفن والعمارة والأدب:

روجر آلن، **التراث الأدبي العربي**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م.

Allen, Roger. *The Arabic Literary Heritage.* New York: Cambridge University Press, 1998.

إيمانويل أناتي، **فن العمارة بالصخور في وسط شبه الجزيرة العربية**، المجلد1. لوفان: المعهد الشرقي، 1968م.

Anati, Emmanuel. *Rock-Art in Central Arabia,* vol. 1. Louvain: Institut Orientaliste, 1968.

شيلا إس. بلير وجوناثان بلوم، **الفن والعمارة في الإسلام، 1250-1800**. نيو هافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1995م.

Blair, Shila S., and Jonathan Bloom. *The Art and Architecture of Islam,* 1250-1800. New Haven, CT: Yale University Press, 1995.

جوناثان إم. بلوم، **ظهور الورق قبل الطباعة: تاريخ الورق وتأثيره في العالَم الإسلامي**. نيو هافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 2001م.

Bloom, Jonathan M. *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World.* New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

جوناثان بلوم وشيلا بلير: **الفنون الإسلامية**. لندن، فايدون، 1997م.

Bloom, Jonathan, and Sheila Blair. *Islamic Arts.* London, Phaidon, 1997.

جيرموم دبليو كلينتون، ترجمة، **في قبضة التنين: قصة رستم وإسفنديار من كتاب الملوك الفارسي**. واشنطن دي.سي: مايغ للنشر، 1999م.

Clinton, Jerome W., trans. *In the Dragon's Claws: The Story of Rostam and Esfandiyar from the Persian Book of Kings.* Washignton, DC: Mage Publishers, 1999.

______. **مأساة «تراجيديا» زُهراب ورستم**. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1997م.

___. *The Tragedy of Sohrab and Rostam.* Seattle: University of Washington Press, 1997.

جيم كولفيل، ترجمة، **الاعتدال والمرح: مجموعة مختارة من الكتابات القصيرة للجاحظ**. لندن: كيغان بول، 2002م.

Colville, Jim, trans. *Sobriety and Mirth: A Selection of Shorter Writings of al-Jahiz.* London: Kegan Paul, 2002.

مايكل كوبرسون، **السيرة العربية الكلاسيكية «التقليدية»**. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography.* New York: Cambridge University Press, 2000.

كي.إيه.سي كريسويل، **وصف موجَز لفن العمارة الإسلامية في بداياته**. ألديرشوت، المملكة المتحدة: مطبعة سكولار، 1989م (1968م).

Creswell, K.A.C. *A Short Account of Early Muslim Architecture.* Aldershot, UK: Scholar Press, 1989 (1968).

ديك ديفيس، ترجمة، **أسطورة سيافاش**. نيويورك: كتب بنغوين، 1992م.

Davis, Dick, trans. *The Legend of Seyavash.* New York: Pengunin Books, 1992.

ريتشارد إتنغهاوسن وأوليغ غرابار، **الفن والعمارة الإسلامية ما بين عامي 650 و1250**. نيو هافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1987م.

Ettinghausen, Richard, and Oleg Grabar. *The Art and Architecture of Islam, 650-1250.* New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

طبعة توبي فوك، **كنوز الإسلام**. سيكوكس، نيوجيرسي: مطبعة ولفليت، 1985م.

Falk, Toby, ed. *Treasures of Islam.* Seacaucus, NY: Wellfleet Press, 1985.

فينبار باري فلاد، الجامع الأعظم في دمشق: دراسات حول صناعات الحضارة المرئية الأموية. ليدن: بريل، 2001م.

Flood, Finbarr Barry. *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Leiden: Brill, 2001.

أوليغ غرابار، **تكوُّن الفن الإسلامي**. طبعة منقَّحة. نيوهافن، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ييل، 1987م.

Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*, rev. ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

روبرت هيلينبراند، **الفن والعمارة الإسلامية**. لندن: تايمز وهادسون، 1999م.

Hillenbrand, Robert. *Islamic Art and Architecture*. London: Thames and Hudson, 1999.

روبرت إروين، **ألف ليلة وليلة: مجموعة**. نيويورك: كُتُب بنغوين، 1994م.

Irwin, Robert. *The Arabian Nights: A Companion*. New York: Penguin Books, 1994.

___. **مضمون الفن الإسلامي**. نيويورك: كالمان وكينغ، 1997م.

___. *Islamic Art in Context*. New York: Calmann and King, 1997.

الطبعة الخاصة بـ: إروين روبرت، **الليل والخيول والصحراء: مقتَطَفات أدبية مختارة من الأدب العربي التقليدي «الكلاسيكي»**. نيويورك: كتب أنكور، 1999م.

Irwin Robert, ed. *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature*. New York: Anchor Books, 1999.

هيلاري كيلباتريك، **صناعة كتاب الأغاني العظيم: تأليف المؤلف وإبداعه في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني**. نيويورك: راوتلدج، 2003م.

Kilpatrick, Hilary. *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abu l-Faraj al-Isbahani's Kitab al-aghani*. New York: Routledge, 2003.

تشارلز جي. ليال، **ترجمات الشعر العربي القديم، وخصوصاً الشعر الجاهلي ما قبل الإسلامي، مع مقدمة وملاحظات**. ويستبورت، كينيتيكيت: شركة مطبعة هاييريون، 1986م (1930م).

Lyall, Charles J. *Translations of Ancient Arabian Poetry, Chiefly Pre-Islamic, with an Introduction and Notes*. Westport, CT: Hyperion Press, Inc., 1986 (1930).

الطبعة الخاصة بـ: جورج ميتشل، **عمارة العالم الإسلامي: تاريخها ومغزاها الاجتماعي**. لندن: ثايمز وهادسون، 2002م.

Michell, George, ed. *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*. London: Thames and Hudson, 2002.

تشارلز بيلات، ترجمة، **حياة الجاحظ وأعماله**. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969م.

Pellat, Charles, trans. *The Life and Works of al-Jahiz*. Berkeley: University of California Press, 1969.

ناصر رباط، **قلعة القاهرة: تفسير جديد لعمارة المماليك الملكية**. ليدن: نيويورك: بريل، 1995م.

Rabbat, Naser O. *The Citadel of Cairo: A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*. Leiden: New York: Brill, 1995.

آن ماري شيميل، **الأسماء الإسلامية**. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1989م.

Schimmel, Annemarie. *Islamic Names*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

مايكل سلز، ترجمة، **اكتشاف الصحراء: ست قصائد غنائية عربية تقليدية «كلاسيكية»**. ميدلتاون، كينيتيكيت: مطبعة جامعة ويسليان، 1989م.

Sells, Michael, trans. *Desert Tracings: Six Classical Arabic Odes*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989.

يديدا كالفون ستيلمان، **الزي العربي: من فجر الإسلام حتى العصور الحديثة**. ليدن: بريل، 2000م.

Stillman, Yedida Kalfon. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden: Brill, 2000.

ياسر طباع، **التأسيس للقوة والولاء في مدينة حلب السورية**. جامعة بارك، بنسيلفانيا: مطبعة جامعة بنسيلفانيا، 1997.

Tabbaa, Yasser. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

________. **تحوُّل الفن الإسلامي خلال فترة إحياء المذهب السُّنِّي**. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 2001م.

_____. *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. Seattle: University of Washington Press, 2001.

مسرد المصطلحات

الخلافة العباسية (750 - 1258م):

هي حُكم السلالة العباسية؛ وهي السلسلة الثانية للخلافة في التاريخ الإسلامي؛ فقد أزاح العباسيون بني أمية عن الحكم عام 750م، وحكموا بصورة رئيسية منذ تأسيس بغداد (عام 762م) حتى الغزو المغولي لها (عام 1258م).

أتابك:

راعي الأمير؛ معلّم؛ قائد الجيش.

أحاديث:

انظر: «حديث».

أخبار:

انظر: «خبر».

أذان:

النداء إلى الصلاة. انظر: «مؤذن».

الآرامية:

هي لغة سامية كانت في القِدَم لغة محكيَّة في سورية وبلاد ما بين الرافدين، ويستمر بعض السكان المسيحيين باستخدامها، ولا سيما في طقوسهم.

أمير المؤمنين:

قائد المؤمنين. وهو أحد ألقاب رئيس الأمة الإسلامية. انظر أيضاً: «إمام» و«خليفة الله».

أمير:

قائد عسكري، أو حاكم عسكري.

أنصار:

هم من دعموا محمَّداً في المدينة بعد هجرته إليها في عام 622م (وتعني حرفيّاً: المساعدين والداعمين).

أهل الذِّمَّة:

الأمم غير الإسلامية المحميَّة؛ وبصورة رئيسية: اليهود والمسيحيون والزرادشتيون، الذين نالوا حماية محدَّدة وحريات مقيَّدة، مقابل دفع ضريبة معيَّنة تُدعى «الجِزْية»، مع الإذعان إلى مجموعة من القيود التي فُرضت عليهم.

أهل الكتاب:

هم الذين يتمسَّكون بالكتاب. انظر: «الذِّمَّة».

بركة:

البركة التي تأتي من وراء الطبيعة، وتميز التقيَّ الصوفيَّ أو القريبَ من الله (وليَّ الله)، وتُشبه في معناها «القدرة الخارقة» (charisma) التي تُستخدم في «العهد الجديد».

بيزنطة:

الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي جعلت من القسطنطينية عاصمةً لها.

بيك:

هي مرادف تركي لكلمة «أمير» (قائد).

خان (caravanserai):

الخانات محطات على طول الطرق التجارية الطويلة، تتألف عادةً من عدد من النُّزُل، وبيوت للمؤونة للتجار والمسافرين، ومستودعات للبضائع، وإسطبلات وعلف للحيوانات.

خليفة:

انظر: «خليفة الله» و«خليفة رسول الله».

دار الإسلام:

موطن الإسلام. وتشير إلى الأقاليم الواقعة تحت السيطرة السياسية الإسلامية.

دار الحرب:

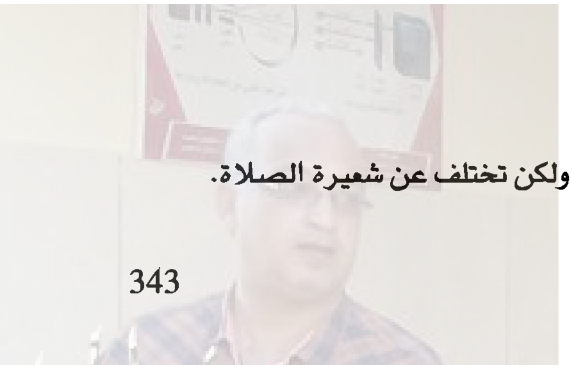
موطن الحرب. وتشير إلى الأقاليم التي ليست تحت السيطرة السياسية الإسلامية، وتُشكل -بناءً على ذلك- مجالاً مسوغاً للفتح الإسلامي.

درهم:

عملة مسكوكة من الفضة.

دعوات:

توسُّلات وتضرُّعات. وهي نوع من الصلاة، ولكن تختلف عن شعيرة الصلاة.



دينار:
عملة مسكوكة من الذهب.

ذكر:
تَذَكُّر، كما هي الحال في: ذِكْرِ اسم الله.

ضَرَبَت الحجاب:
اتَّخذَت الحجاب؛ أي أنها أصبحت واحدةً من زوجات محمَّد[1] .

عاشوراء:
تعني العاشر من شهر محرم (الشهر الأول في السنة الهجرية). قد قُتِل حفيد محمَّد (الإمام الحسين بن علي) في العاشر من محرم سنة 61 هجرية (10 أكتوير 680م) مع مناصريه في كربلاء في العراق. وأصبحت عاشوراء واحدةً من الشعائر المهمَّة في التقويم الديني الشيعي؛ لأنه يُنظَر إليها على أنها إحياء لذكرى قَتْل الإمام الحسين غير المبرَّر؛ الذي صار موته مثالاً يُحتذَى في الشهادة.

عبد:
تُستخدم هذه الكلمة في الغالب لوصف من يُستَأجَر للعمل في الحقول، كما تُستخدم بوصفها اسم علم مضافةً إلى اسمٍ من أسماء الله؛ مثل: عبد الله، وعبد الرحمن.

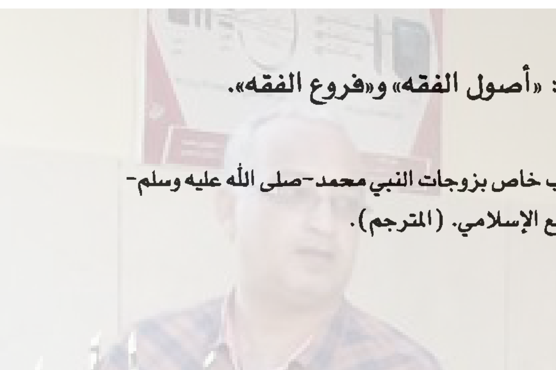
عَبيد:
تُستخدم في وصف العبيد من جنوب الصحراء الكبرى، ممَّن يُدَرَّبون على أن يصبحوا جنود مُشاة.

فضائل:
مزايا وحسنات، وهي نوع من الكتابة التي تمجِّد إقليماً معيَّناً، والتي تُعرَف باسم «فضائل البلدان».

فلْس:
عملة نقدية من المعدن، وفي الغالب تكون من النحاس.

القبطية:
هي لغة القبط في مصر عشية الفتح الإسلامي لها، ويستمر مسيحيو مصر في استخدامها؛ ولا سيما في طقوسهم.

فقيه:
متخصِّص في الفقه الإسلامي. انظر أيضاً: «أصول الفقه» و«فروع الفقه».



(1) ومن خلال هذا التعريف، فإن المؤلف يفهم أن الحجاب خاص بزوجات النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- فقط. وهو خلاف الفهم السائد المعمول به في المجتمع الإسلامي. (المترجم).

الفاتحة:

هي السورة الأولى في القرآن، وتُتلى على أنها جزء من الصلاة، وتُسمَّى بفاتحة الكتاب.

فقْه:

عِلم الفقه.

فتنة:

مصطلح يدل على ازدراء التقاتل بين المسلمين واستنكاره. وتعني ما يُخِلُّ بنظام الأشياء.

فندق:

نُزُل.

فروع الفقه:

التطبيق العملي للنظرية القانونية الإسلامية.

جنيزة (geniza):

مكان للتخزين. وقد تم اكتشاف جنيزة معبد «ابن عزرا» في «الفسطاط» في أواخر القرن التاسع عشر، وتحوي نحو 250.000 وثيقة.

غدير خُمّ:

«أو بِرْكَة خُمّ»؛ وهو مكان توقف فيه محمَّد في 15 من ذي الحجة من عام 10 للهجرة (16 مارس 632م) وهو عائد في طريقه إلى المدينة بعد أن أدَّى حجة الوداع، وقد تجمَّع أتباعه تحت أيكة من الشجر ليستظلوا تحتها ويؤدوا صلاة الظهر، وفي ختام الصلاة أخذ محمَّد يد علي بن أبي طالب أمام الجميع، وقال: «مَنْ كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه، وانصرْ مَن نصره، واخذُلْ مَن خذله». وبحسب معتقد الشيعة فإن ذلك يبرهن -ومن غير ريب- أن محمَّداً عيَّن عليَّ بنَ أبي طالب وسُلالتَه من بعده كي يخلفوه بعد موته ومَنَحَهم سلطته السياسية والدينية أيضاً.

غاز:

مجاهد.

غيار:

ملابس من قماش مُلوَّن مخالف لما هو سائد في ذلك الوقت، مفروضة على أهل الذمة، وقد يكون لونها - على سبيل المثال - أحمر أو أزرق أو أصفر.

غلام:

ولد؛ خادم؛ عبد. وتُستخدم أيضاً مرادفةً لـ «مملوك». تُشبه استخداماً مندثراً لكلمة «ولد» للإشارة إلى المنزلة الأدنى للرجال السود في أي عمر كانوا.

غُسْل:

هو الوضوء الأكبَر[1]، ويُؤدَّى لأجل الطهارة قبل أداء الصلاة[2].

التقويم الغريغوري:

هو نظامُ عَدِّ السنوات بعد ميلاد المسيح، ويُرمَز له بـ «بعد الميلاد» (Anno Domini)، وهي كلمة لاتينية مختصرة لعبارة (Anni Domini Nostri Jesu Christi)؛ وتعني: «في السنة التي وُلد فيها سيدنا عيسى المسيح»، وقام بتأسيسه رئيس الدير الروماني «ديونيسيوس إكزيجيوس» (Dionysius Exiguus) في عام 527م. ورُوجع هذا التقويم في عام 1582م بأمر رسمي من البابا «غريغوريوس الثالث عشر»؛ لذلك سُمِّيَ بالتقويم الغريغوري، ومؤخراً أصبحت مرحلة ما قبل الميلاد موضع اهتمام المعنيِّين.

حديث:

رواية منسوبة إلى محمَّد، أو إليه وإلى أتباعه.

حج:

الذهاب إلى مكة لأداء الحج.

هلاخاه:

القانون اليهودي. ويضم الواجبات والأمور المفروضة على اليهود كلهم، وهي التي وُضِعت بعد قرون من النقاش بين الحاخامات. انظر أيضاً: «شريعة».

حَلال:

مسموح به تبعاً للقيود الإسلامية الغذائية[3].

اسم:

هو اسم العَلَم، وجزء من نظام التسمية العربية القديمة.

عصمة:

هو معتَقَد يرى أن كل أنبياء الله ورسله لا يرتكبون أي خطأ أخلاقي كبير؛ أي أنهم معصومون[4].

الإسماعيلية:

هي فرقة من الشيعة تضم الذين يتبعون الإمام السابع إسماعيل بن جعفر الصادق، ويُعرَفون أيضاً باسم السبعية. وهي تُشكِّل الرواية الرسمية للإسلام التي دافع عنها الخلفاء الإسماعيليون الفاطميون في شمال إفريقية ومصر (909 ـ 1171م).

---

(1) هذا المصطلح لم يَرِد في المصادر الإسلامية، وإنما هو من إنشاء المؤلف. (المترجم).

(2) وكذلك لإزالة الحدث الأكبر قبل دخول المسجد وقراءة القرآن ومس المصحف. (المترجم).

(3) لا ينحصر معنى الحلال في الجانب الغذائي بالطبع، بل هي كلمة معاكسة لـ(الحرام) في مختلف جوانب الدين والحياة. (المترجم).

(4) وبالإضافة إلى الأنبياء والرسل فإن الشيعة يرون أن الأئمة معصومون أيضاً. (المترجم).

إسناد:

سلسلة من المصادر الموثوقة التي نقلت الأحاديث[1].

جهنم:

الجحيم.

جاهلي:

كل ما يعود إلى الجاهلية أو يتَّسم بالعصبية القبلية.

جاهلية:

عصر الجهل، ولا سيما الجهل الأخلاقي[2] الذي ساد في الجزيرة العربية قبل محمَّد ووحي القرآن.

الجنة:

الحديقة؛ الفردوس.

الجزيرة:

الأراضي الزراعية الخصبة في شمال بلاد الرافدين، والإقليم الذي يقع بين نهرَي دجلة والفرات شمال «تكريت» في العراق الحديث.

جزيرة العرب:

شبه الجزيرة العربية.

جِهاد في سبيل الله:

السعي في سبيل الله، وتُترجم دائماً بصورة منقوصة بـ «الحرب المقدسة». وفي معانيها الثانوية تتضمَّن نشر الدين الصحيح وقمع الكفر. ويرى بعض من لديهم نزعة صوفية أن صراعَ الزاهد مع نفسِه ضدَّ الشيطان نوعٌ من الجِهاد[3].

جِزْية:

ضريبة معيَّنة يدفعها اليهود والمسيحيون والزرادشتيون وغيرُهم من الأمم المحميَّة. انظر: «أهل الذمة».

الكعبة:

هي بيت الله الحرام في مكة الذي بناه إبراهيم وابنه إسماعيل، تبعاً للمعتَقَد الإسلامي.

---

(1) لا يُقصد بـ(المصادر) الكتب فقط كما قد يُفهَم من الكلمة، وإنما سلسلة من الأشخاص الذين نقلوا الأحاديث، ولا يُشترَط أن يكونوا (مصادر موثوقة) حتى تُسمَّى السلسلة إسناداً، بل قد يوجد في الإسناد من هو أدنى من درجة الثقة. (المترجم).

(2) وكثيرون هم مَن يفسِّرون تسمية هذه المرحلة بـ(الجاهلية) بتفشِّي الجهل بمعنى الاعتداء، وبهذا المعنى بيتُ عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهَـلَـنْ أحـدٌ علينـا   فنجهلَ فوق جهلِ الجاهلينا

(3) لا تنحصر هذه الرؤية بـ(بعض من لديهم نزعة صوفية) بل إن عموم المسلمين يرون أن مُغالبة الرغبات المحرَّمة للنفس هي نوع من الجهاد (هي الجهاد الأصغر). (المترجم).

خبر:

رواية سردية حول أحداث الأمة في بداياتها (وجمعها أخبار).

خادم:

تُستخدم هذه الكلمة عادةً في الإشارة إلى الخَدَم في البيوت.

خليفة الله:

رأس الأمة المسلمة، وتعني حرفيّاً مَنْ وكَّلَهُ الله.

خليفة رسول الله:

رأس الأمة المسلمة، وتعني مَن خَلَفَ رسولَ الله في قيادة الأمة.

خمر:

الخمرة (النبيذ)[1]. وتُستخدم أيضاً في وصف المشروبات الكحولية بصورة عامة.

خان:

كلمة تركية تُستخدم للدلالة على الحاكم المطلَق أو الملك، انظر: «شاه» و«سلطان».

خنقة:

ملجأ صوفي أو دير. انظر أيضاً: «زاوية».

خارجي:

انظر: «خوارج».

خوارج:

ومفردها «خارجي»، وبالنسبة إليهم تُعَدُّ التقوى المعيارَ الأساسي في قيادة الأمة، فلم يكن النَّسَب ولا الجوانب العملية مهمةً عندهم في الحفاظ على وحدة الأمة. عُرفوا بالخوارج لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب.

خمار:

غطاء، وجمعها (خُمُر).

خرقة:

عباءة يُقدِّمها السيد الصوفي إلى تلميذ من تلاميذه، فيشير بذلك إلى مستوى معيَّن وصل إليه في المعرفة الصوفية.

خطبة:

موعظة يوم الجمعة[2] في المسجد، يُذكَر خلالها اسمِ الحاكم ويُدعى له، وهو رمز يدل على السلطة السياسية، أما الرمز الثاني فهو «السكّة».

---

(1) النبيذ نوع من أنواع الخمرة، وليس مرادفاً لها. (المترجم).

(2) لا تنحصر الخطبة في يوم الجمعة، فهناك خطبة العيدين والزواج، وفي كل ما يُلِمُّ بالمسلمين مما يتطلب تنبيهاً وتحذيراً. (المترجم).

كُسْوة:

غطاء الكعبة.

الكتاب:

أو النص؛ وهو النص المقدَّس في الإسلام، ويُعرَف أيضاً بالقرآن (التلاوة)[1].

كُنية:

جزء من الاسم عادةً ما يكون اسم الأب أو الجدّ أو السَّلَف الذَّكَر، وهي جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

لقب:

اسم مستعار، وهو جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

لباس:

ملابس داخلية أو سروال، أو ما يلبسه المرء بشكل عام .

معصوم:

انظر: «عصمة».

مذهب:

مدرسة فكرية تتبع منهجاً معيَّناً في تفسير الشريعة وتطبيقها.

مدرسة:

مكان للدراسة؛ مدرسة دينية.

المهدي:

مَنْ هداه الله بحق، وهو الشخصية المخلِّصة المُنْتَظَرة في الفكر الإسلامي.

مالكي:

من يتبع مذهب مالك بن أنس (المتوفَّى عام 795م).

مملوك:

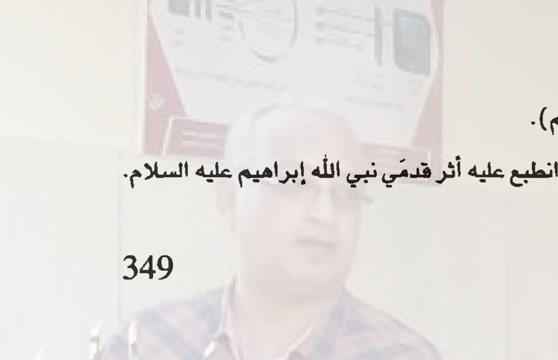
خادم عسكري. وتُستخدم الكلمة عادةً في وصف العبيد من آسيا الوسطى وجبال القوقاز الذين يُدرَّبون ليكونوا فرساناً.

مَقام إبراهيم:

مقرّ إبراهيم[2]، وهو مقابلٌ للكعبة في مكة.

المعرفة:

المعرفة الروحية، المعرفة الصوفية.



(1) التلاوة هي قراءة القرآن وليست مرادفةً له. (المترجم).

(2) لا يحمل المقام معنى (المقرّ)، وإنما هو الحجر الذي انطبع عليه أثر قدمَي نبي الله إبراهيم عليه السلام. (المترجم).

مسجد:
مكان السجود، الجامع، وهو مبنى يُؤدي فيه المسلمون صلاتهم معاً. انظر: «سجَّادة».

أمومية:
انظر: «ذو علاقة بالأم».

المَتْن:
نص الحديث.

أمومي:
انظر: «ذو علاقة بالأم».

ذو علاقة بالأم:
تتبُّعُ النسَبِ والسُّلالَة من خلال نَسْل الأم.

مولد:
يوم الولادة، هناك احتفالات عامَّة مهمَّة تُقام في أيام ميلاد محمَّد وأئمة الشيعة والأولياء الصوفيين وغيرهم من الشخصيات المهمة.

محراب:
هو تجويف أو علامة على الحائط في المسجد تُشير إلى اتجاه القبلة في مكة، وهو الاتجاه الصحيح لأداء الصلاة في الإسلام.

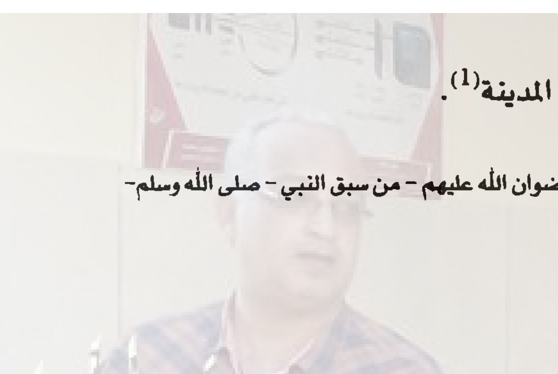
مئذنة:
برج المسجد الذي ينادي منه المؤذن للصلاة (الأذان).

منبر:
مكان مرتفع يُستخدم لإلقاء الخطبة في المسجد.

المسيحية الموحِّدة:
تضم الكنائس التي تلتزم بالمعتَقَد الذي يرى أن طبيعة المسيح إلهية وليست بشرية، حتى لو اتَّخذ شكل الجسد البشري الفاني بدورة حياته في الولادة والحياة والموت، وتنتشر بصورة رئيسية في مصر والشرق.

المؤذن:
هو الشخص الذي يؤدي الأذان (يُنادي للصلاة).

المهاجرون:
أتباع محمَّد من مكة الذين هاجروا معه إلى المدينة[1].



(1) كلمة (معه) لا تحمل معنى المعيَّة، فمن الصحابة – رضوان الله عليهم – من سبق النبي – صلى الله وسلم– بالهجرة زمنياً، ومنهم من تَبِعَهُ. (المترجم).

المُحْتَسِب:

مفتِّش السوق؛ وهو شخص مسؤول عن النظام العام والأخلاق العامة.

المجاهد:

الشخص الذي يقوم بالجهاد، أو المحارب في سبيل هدف مقدَّس.

المُرِيْد:

التلميذ الصوفي.

المُرْشِد:

المعلم الصوفي.

نفط:

قار، وتُستخدم أيضاً للدلالة على «النار الإغريقية».

النار:

الجحيم.

نَسَبٌ:

سُلالة، وهو جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

ناس:

دلالة خاصة يُطلقها الأئمة الشيعة على أتباعهم.

النساطرة:

تلتزم هذه الكنائس بالمعتَقَدات التي يُؤمن بها «نسطوريوس» بطريرك القسطنطينية (428 ـ 431م)، وهو الذي يرى أن طبيعتَي المسيح الإلهية والبشرية متحدتان في الفعل، لكنهما ليستا متَّحدتَين في الشخص؛ أي أن الشخصيتين الإلهية والبشرية منفصلتان في المسيح المجسد. وقد عزلت الكنيسة الأرثوذكسية نسطوريوس عام 431م، ورفضت تعاليمه، فيما انتشر معتقده انتشاراً واسعاً في آسيا، ووسط إيران، وآسيا الصغرى.

نِسبة:

صفة تُشير إلى الانتماء القَبَلي والأصل العرقي والمهنة والانتماء الديني.. وغيرها من الصفات، وهي جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

المسيحية الأرثوذكسية:

الدين الرسمي في الإمبراطورية البيزنطية التي تأسست على المعتقدات التثليثية الموضوعة في «مجمع نيقية» (325م)، ولاحقاً في «مجمع خلقيدونية» (451م).

المعتقد التقليدي:

الإيمان الصحيح؛ أي الإيمان بالله.

السلوك الصحيح:

التصرُّف الحق؛ أي في طاعة الله.

أبوي:

انظر: «ذو علاقة بالأب».

أبوية:

انظر: «ذو علاقة بالأب».

ذو علاقة بالأب:

تتبُّع النَّسَب والسُّلالة عبر نَسْل الأب.

المَلَكية الفارسية الإسلامية:

نظرية في الشرعية السياسية، مبنيَّة على نظريَّة فارسيَّة قديمة تقول إن الله يفرض على المَلِك مسؤولية حفظ النظام والعدل في مملكته.

القاضي:

القاضي في المحكمة الدينية الإسلامية.

قصيدة:

قطعة شعرية، وهي الشكل الفني الأساسي في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

قَصْر:

مسكن مصنوع من الحجر والطين، استُخدم حصناً فيما بعد.

القِبْلة:

اتجاه الصلاة، وفي البداية كانت باتجاه الشام (بيت المقدس)، ثم تغيَّرت إلى مكة في عام 624م بعد هجرة محمَّد إلى المدينة.

قُبيط:

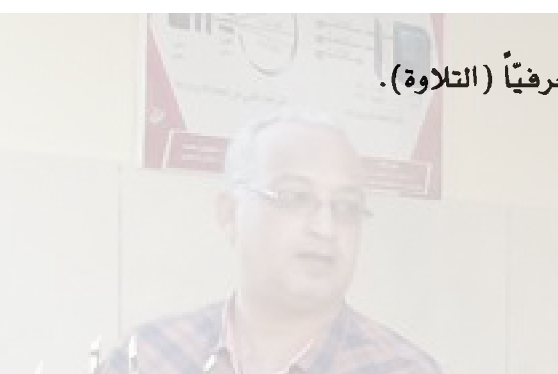
حلوى تُصنَع من فاكهة الخروب والجوز.

القرآن:

النص المقدس في الإسلام، وتعني الكلمة حرفيّاً (التلاوة).

رفيق:

صاحب في السفر.



رَكْعة:

انحناء. مجموعة من الانحناءات المحدَّدة والسجدات التي تُشكِّل دورة صلاة واحدة.

الخلفاء الراشدون:

الخلفاء الذين اهتدَوا إلى الحق، وهم: أبو بكر (632 ـ 634م)، وعُمَر (634 ـ 644م)، وعثمان (644 ـ 656م)، وعلي بن أبي طالب (656 ـ 661م). وكان الخلفاء الراشدون الأربعة أصحاب محمَّد قد حكموا على التوالي بعد وفاته في المدينة المنورة. وفي فترة حكم الخليفة الراشدي الرابع (علي بن أبي طالب) نُقلت العاصمة إلى الكوفة، حيث اغتيل هناك عام 661م.

غزو:

غزوة؛ نوع من الحرب وهي «عادة» معروفة بين البدو في الجزيرة العربية.

رِبَاط:

مأوى؛ حصن على الحدود؛ ملاذ للصوفي.

حروب الردة:

بدأت حروب الردة (632 ـ 634م) بعد وفاة محمَّد، وقد قُمعت في أثنائها الثورات، وأصبحت الجزيرة العربية تحت سيطرة المسلمين السياسية.

الصابئة:

إحدى المجموعات التي يُشير إليها القرآن مثل إشارته إلى أهل الكتاب:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 62)[1][2]، وليس من الواضح في القرآن ما هويَّة الصابئة.

سجَّادة:

قطعة قماش تُستخدم للصلاة، وتعني: مكان السجود. انظر: «مسجد».

السلام عليكم:

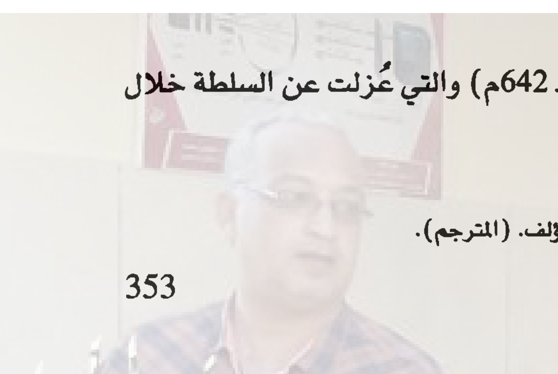
تحية معروفة، وتُقال أيضاً في نهاية الصلاة.

الصلاة:

واحدة من أركان الإسلام الخمسة، وتُؤَدَّى خمس مرات في اليوم.

الساسانيون:

هم الأسرة الحاكمة في بلاد فارس (226 ـ 642م) والتي عُزلت عن السلطة خلال الفتوحات الإسلامية.



---

(1) رقم الآية 62 من سورة البقرة، وليس 64 كما ذكر المؤلف. (المترجم).

السَوَاد:

الأرض الزراعية السوداء الغنية في جنوب العراق.

صوم:

صوم شهر رمضان واحد من أركان الإسلام الخمسة، وفيه يتم الصيام خلال ساعات النهار في رمضان، وهو الشهر التاسع في التقويم الإسلامي.

صَيْرفي:

مَن يصرف الأموال. الشخص الذي يُحدِّد قيمة العملة النقدية بقياس محتوى السبيكة.

شافعي:

هو من يتبع مذهب محمَّد بن إدريس الشافعي (المتوفَّى سنة 820م).

شاه:

كلمة فارسية تشير إلى الحاكم المطلق أو الملك. انظر أيضاً: «خان» و«سلطان».

الشهادة:

أول أركان الإسلام، وهي جملة المسلم التي تعبِّر عن إيمانه: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

الشريعة:

القانون الإسلامي الذي يتضمَّن الواجبات والأمور المفروضة على المسلمين، التي عمل عليها العلماء لقرون. انظر أيضاً: «هالاخاه».

الشيخ:

تعني لغويّاً: الرجل العجوز، وتُستخدم للدلالة على كبير القبيلة، والسيد الصوفي، والمعلم، ولمن لديه سلطة دينية.

شيعي:

مشتقة من عبارة شيعة علي بن أبي طالب، أي: فرقة علي بن أبي طالب. يؤمن الشيعة أن محمَّداً عيَّنَ ابنَ عمه وصهره عليّاً ليكون خلفاً له في 18 ذي الحجة من عام 10 هجرية (16 مارس 632م) في «غدير خُمّ»، فهناك مُعْتَقَدان أساسيان يميزان الشيعة عن السنة؛ يرى المُعْتَقَد الأول أن الخليفة أو الإمام يجب أن يكون من ذرية محمَّد، ولاسيما من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمَّد[1]. ويرى المُعْتَقَد الثاني -وهو موضع جدل كبير- أن الخليفة أو الإمام ليس بقائد الأمة السياسي فحسب، بل هو

(1) لا معنى لكلمة (ولاسيما) هنا، فذرِّيَّة الرسول - صلى الله عليه وسلم- انحصرت في نسل علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنهما. (المترجم).

المعلِّم الديني المعصوم؛ أي أن هناك اعتقاداً بأنه معصوم في الإيمان والأخلاق. انظر: «غدير خُمّ».

الشيعة:

انظر: «شيعي».

الشورى:

مبدأ الحكم في الإسلام الذي يعتمد على التشاور.

السِكة:

سَكُّ العملة النقدية، وهو أحد الرموز التقليدية للسلطة السياسية، وأما الرمز الثاني فهو الخطبة.

السِّنْد:

سهل نهر السِّنْد، وقد غزاه محمَّد بن القاسم في 711م.

عبد:

انظر: «عبد» و«عبيد» و«غلام» و«مملوك».

الصوفية:

التصوُّف الإسلامي.

سلطان:

كلمة عربية تعني الحاكم المطلق أو الملك. انظر أيضاً: «خان» و«شاه».

سُنِّي:

مشتقة من عبارة «أهل السُّنَّة والجماعة»، وتصف الغالبية العظمى من المسلمين نفسها بالسنَّة.

الطهارة:

الغُسُل من أجل تأدية الشعائر.

التوراة:

العهد القديم؛ أو الكتاب العبري.

بلاد ما وراء النهر:

الأقاليم شمال نهر أوكسوس (جيحون) في آسيا الوسطى.

علماء:

علماء الدين المسلمون.

الخلافة الأموية (750-661م):

هي السلسلة الأولى للخلافة في التاريخ الإسلامي. وقد حكم الأمويون من دمشق، حتى أطاح بهم العباسيون سنة 750م.



أم ولد:

أم الطفل، وهو مصطلح يشير إلى المحظِيَّة التي تحمل ولداً من مالكها.

الأُمَّة:

الأُمَّة الإسلامية.

عُمرة:

رحلة إلى مكة، منفصلة عن الحج، ويمكن تأديتها في أي وقت من السنة. وتُعَدُّ العُمرة جديرةً بالثناء، ولكنها لا تُعَدُّ إلزامية، ولا يمكن أن تُعَدُّ بديلةً عن الحج.

أستاذ:

تشير إلى من يشتري عبيده من المملوكين، ويدرِّبهم، وأخيراً يحرِّرهم.

أصول الفقه:

النظرية القانونية في الإسلام، وتعني حرفيّاً جذور الفقه.

الوادي:

هو سرير النهر أو الجدول ، وعادةً ما يكون جافّاً ،أو هو أُخدود أو مجرى.

وَليّ:

رجل تقيّ، جَمْعُها أولياء، وأولياء الله تعني: المقرَّبون من الله.

الوضوء:

هو الغُسْل الأصغر، ويُؤَدَّى لاستعادة الطهارة قبل تأدية شعيرة الصلاة.

الزبور:

المزامير.

الزكاة:

منح النفقات، وهي أحد أركان الإسلام الخمسة.

زمزم:

وفقاً للتراث الإسلامي قام المَلَك جبريل في زمزم بإحضار الماء بمعجزة إلى هاجر وإسماعيل[1]، بعد أن غادرهما إبراهيم في مكة واتجه إلى الصحراء. ومِنْ بئر زمزم يشرب الحجَّاج بعضاً من الماء، ويُؤدُّون وضوءاً إضافيّاً، وعلى الرغم من ملوحة ماء البئر[2] إلا أنه يُعتَقَد أن مياه زمزم تمتلك ميزات خاصة في الشفاء.

---

(1) لم يقم جبريل - عليه السلام- بـ(إحضار) الماء لهاجر وإسماعيل عليه السلام، وإنما نبع من الأرض من الموضع الذي بحث فيه جبريل - عليه السلام- بعقبه، وقيل بجناحه. (المترجم).

(2) ليس ماء زمزم مالحاً، ولعل المؤلف يقصد تركيبته الكيميائية الخاصَّة. (المترجم).

زاوية:

ملاذ للصوفي. انظر أيضاً: «خنقة».

زيارة:

وتعني زيارة قبور أولياء الشيعة وأئمتهم[1].

الزرادشتية:

أسسها في إيران «زرادشت» (في القرن السادس قبل الميلاد)، وتتَّصف الزرادشتية بعبادة إله جبَّار يُدعى «أهورامزدا» الذي يحتاج إلى الأعمال الحسنة لمساعدته في صراعه الكوني ضد الروح الشريرة المسمَّاة بـ «أهريمان». ويُدعى الكتاب المقدس في الزرادشتية بـ «أفيستا»، وقد حصل الزرادشتيون في الشريعة الإسلامية على الحماية؛ لأنهم عُدُّوا من أهل الكتاب.

زنَّار:

زنَّار مميَّز أو حزام يرتديه أهل الذمة.

---

(1) لا تنحصر كلمة (زيارة) في الشيعة، بل هناك الزيارة لقبر رسول الله – صلى الله عليه وسلم- وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وزيارة البقيع...، بالإضافة إلى زيارات الصوفيين لقبورٍ معيَّنة. (المترجم).

طرائق إعداد بعض الأطباق

بدلاً من تقسيم الوجبات إلى أقسام مُتفرِّقة كما يُفضِّل الأمريكيون في العصر الحديث؛ كان الناس في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يقدِّمون أكثر من طبق على الطاولة في الوقت نفسه (وعلى سبيل المثال: يُقدَّم طبق اللحم وطبق الدجاج معاً). وجرت العادة أن يُقدَّم طبق من التمور تبدأ الوجبة به، وتنتهي بتناول طبق من سلطة الفواكه. لقد جمعتُ هنا وصفات لأربعة أطباق: طريقة إعداد طبق اللحم (الإبراهيمية)، والدجاج (الشلغمية)، وطبق بارد (باذنجان مشوي)، وطبق من التمر (رُطَب مُعَسَّل). وبسبب ندرة وجود كمِّيَّات محدَّدة في كتب الطبخ العربي في العصور الوسطى فإنه لا بد من التخمين، ولا سيما في ما يتعلَّق بالتوابل والبهارات، فقد نُصح من يطبخ بالاعتماد على التوابل من أجل النكهة «إن شاء الله»؛ وهي العبارة التي ينتهي بها كثير من وصفات الأطباق.

نُقلت هذه الوصفات من كتاب لـ «ديفيد وينز» (David Waines) بعنوان: **في مطبخ الخليفة**، (لندن: كتب رياض الريس، 1989م)، وكما يشير العنوان: تُوجد هذه الأطباق في مطابخ الخلفاء وغيرهم من عِلْيَة القوم في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى. ويُعيد «واينز» تقديم هذه الوصفات من العصور الوسطى في مقادير غربية مُعيَّنة وبكمِّيَّات تكفي لأربعة أفراد. ويمكن أن تنظر أيضاً في كتاب: **فن الطبخ العربي في العصور الوسطى** (Medieval Arab Cookery) لمؤلِّفَيه: «ماكسيم رودنسون» (Maxime Rodinson) و«أ.ج.آربيري» (A.J. Arberry)، (ديفون: كتب بروسبيكت، 2001م).

الإبراهيمية:

تُصنع من لحم الخروف، وقد سُمِّيت بذلك على اسم النَّهِم «إبراهيم بن المهدي» أخي «هارون الرشيد».

يُقَطَّع اللحم قطعاً متوسطة الحجم، ويُوضع في قِدْر مع كمية من الماء تكفي لتغمر اللحمَ، ويُضاف الملح للمذاق، ويُغلى حتى يتبخر الماء. في خلال ذلك ضع في

القدر كيساً قطنيّاً سميكاً يحوي الكزبرة والزنجبيل والفلفل (وهي مطحونة جيداً)، ثم أضف قطعاً من قشر القرفة والمستكة. قطّع بصلتين أو ثلاثاً قطعاً صغيرة جدّاً وضعها في الوعاء، وبعد ذلك افرم اللحم الأحمر ناعماً واجعله على شكل مكعبات صغيرة ثم أضفه. عندما تنضج المحتويات أخرج كيس التوابل، وأضف إلى المرق عصير عنب حلو غير طازج، وإن صعب الحصول عليه فإنه يمكن إضافة عصير عنب طازج بعد أن تعصره بيدك من دون أن تقشره، أو أضف خلاً مقطّراً. يجب أن يُصفّى العصير، ثم قطّع اللوز الحلو ناعماً ورطّبه بالماء، وصُبَّ عليه عصير العنب، وحَلِّ المزيج قليلاً بالسكر الأبيض، كي لا يكون حامضاً جدّاً، واتركه على النار مدة ساعة. نظّف جوانب القِدْر بقطعة قماش نظيفة، ورشَّ عليه ماء الورد، وعندما ينضج أبعده عن النار. («واينز» (Waines)، **في مطبخ الخليفة**، ص33).

الشَّلغمية:

تُصنَع من لحم الدجاج واللفت، سُمِّيت بالشلغمية نسبة إلى نبات «الشلغم» أو اللفت».

قطّع صدور الدجاج (أو أي طائر آخر) على شكل شرائح رقيقة، وضعها في قدر مع الزيت، وأضف الماء حتى يغمرها. عند ظهور الرغوة قم بإزالتها، ثم ضع البازلاء وزيت الزيتون والبصل، وعندما تنضج المحتويات رشَّ عليها فلفلاً وكموناً. ثم أحضر نبات اللفت واسلقه حتى النضج، ثم اهرسه حتى لا تبقى منه أي قطعة قاسية. ثم ضع مصفاة فوق القدر، وضع اللوز المقشور في هاون حجري وأضف إليه قطعة من الجبن واهرسه حتى يصبح ناعماً، ثم ضع فوقه بياض خمس بيضات ودقّه ثانية حتى يصبح ناعماً. بعد ذلك ضع هذا المزيج فوق اللفت، وإن وُجد فيه مرق فأضف إليه قليلاً من سنبل الطيب واتركه على النار حتى ينضج، ثم قدّمه مع الخردل. (واينز، **في مطبخ الخليفة**، ص 35).

باذنجان مشوي:

طبق يُقدَّم بارداً ويُصنع من الباذنجان.

خذ باذنجانة واحدة واشوها، ثم قطّعها إلى قطع صغيرة. أحضر طبق التقديم وضع فيه خلاً، وسُكَّراً أبيض، ولَوزاً مطحوناً، وزعفراناً، وكموناً، وقرفة، وبعد ذلك خذ الباذنجان والبصل المقلي وضعهما في الطبق، ثم صبَّ عليه الزيت وقدّمه، إن شاء الله. (واينز، **في مطبخ الخليفة**، ص 37).

رُطَب مُعَسَّل:

تمر بالعسل:

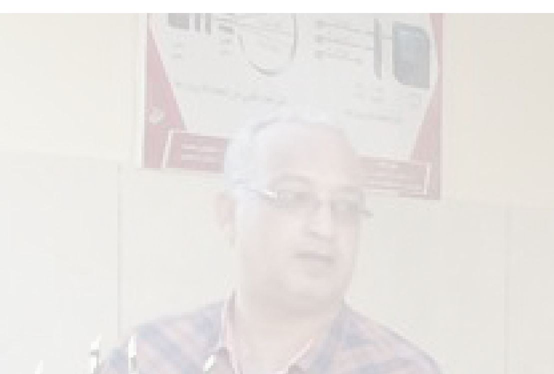
أحضر تمراً مقطوفاً حديثاً، وضعه في الظل والهواء مدة يوم، ثم أَزِلِ النُّوى واحشُه باللوز المقشَّر. تحتاج إلى رطلين من العسل لكل عشرة أرطال من التمر. اغلِ على النار أوقيَّتين من ماء الورد ونصف درهم من الزعفران، ثم ضع التمر، وحرِّكه مدَّة ساعة، أبعده عن النار واتركه ليبرد. بعد أن يبرد رُشَّ عليه سُكَّراً مطحوناً مُعَطَّراً برائحة المسك والكافور والعُصْفُر، ثم ضعه في أوعية حافظة زجاجية، ورشَّ على وجهه بعض السكر المطحون المعطَّر، وغطِّه. وحين يُصبح الجوُّ بارداً أحضر تلك الأطباق التي تجلب الدفء. (واينز، **في مطبخ الخليفة**، ص 39).

وحدات وزن تُستَخدَم في مجال الطبخ لدى العرب في العصور الوسطى:

رطل واحد = 12 أوقيَّة = 16 أونصة = 1 باينت.

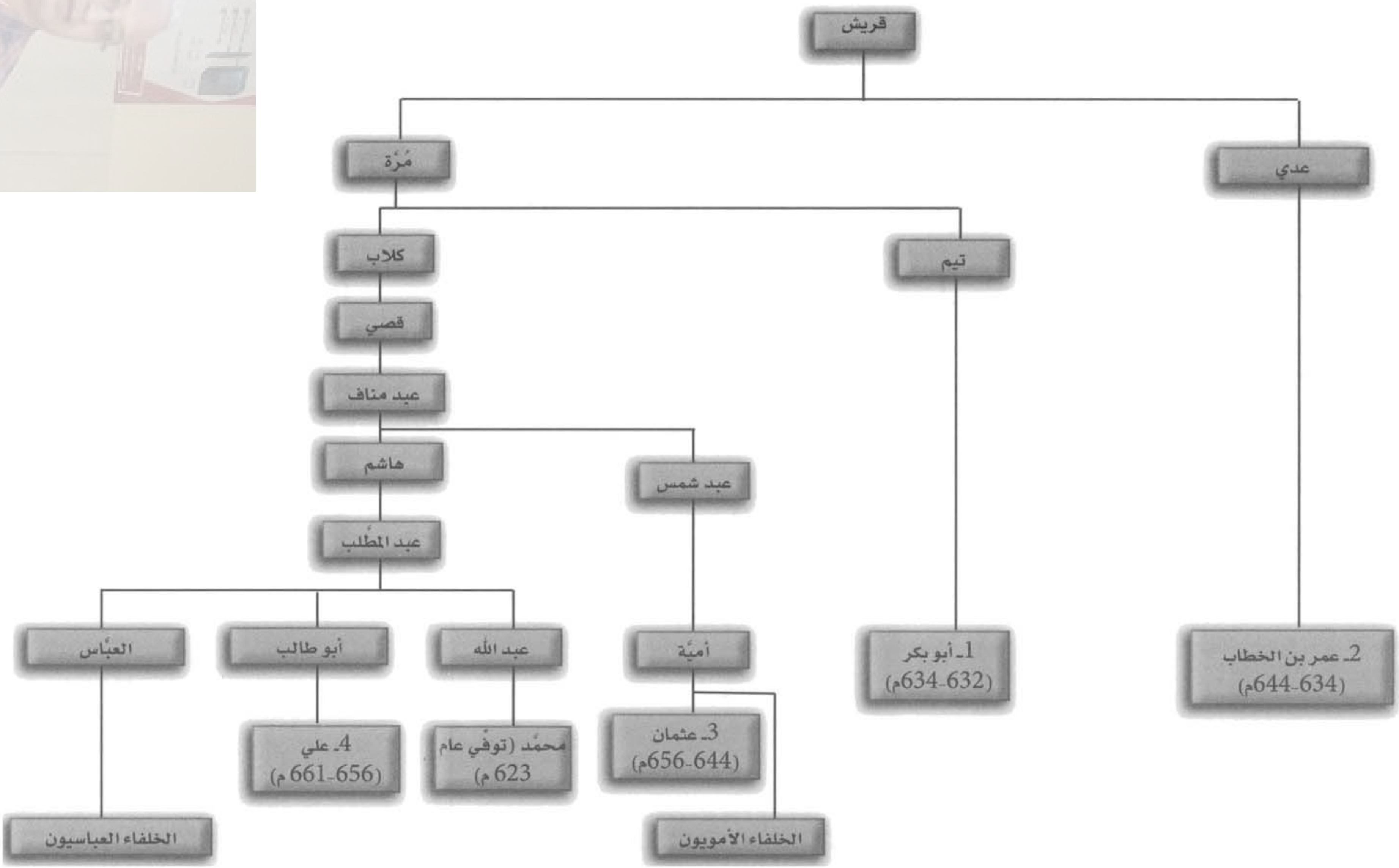
1 أوقيَّة = 10 دراهم.

1 درهم = 6 دوانق.



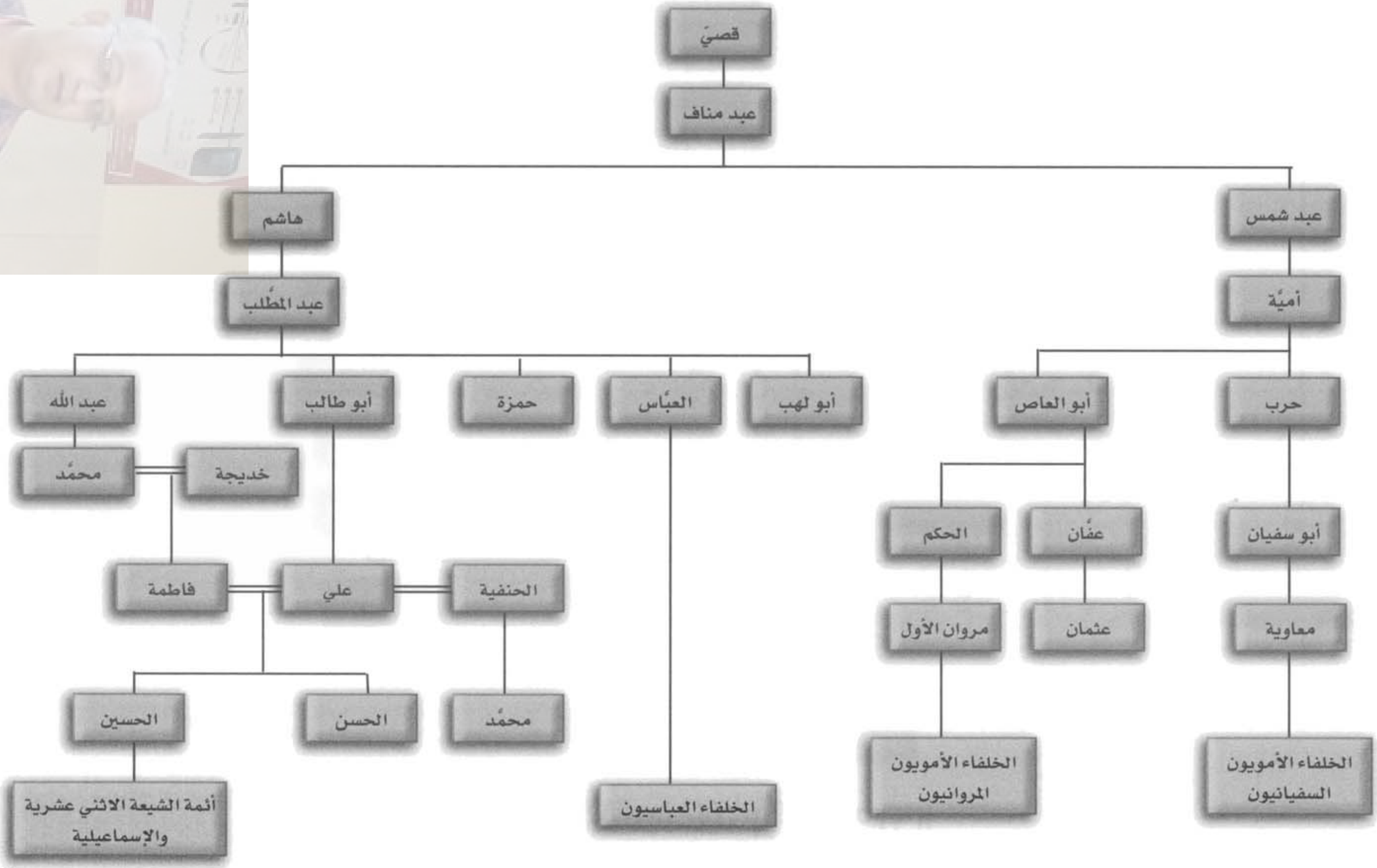
مشجَّرات الأنساب والأسر الحاكمة

الخلفاء الراشدون وتاريخ الحكم



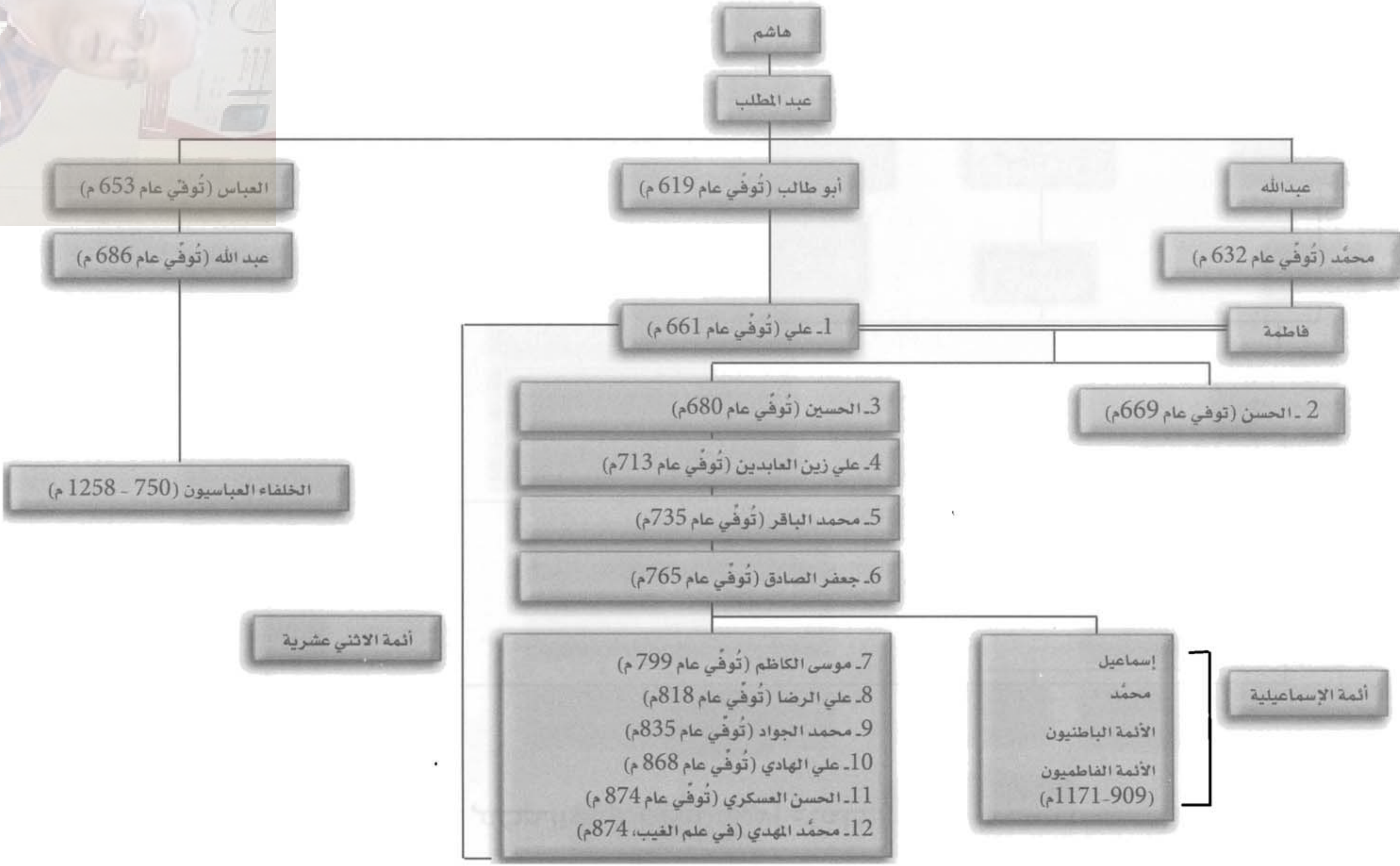


بنو قريش [1]

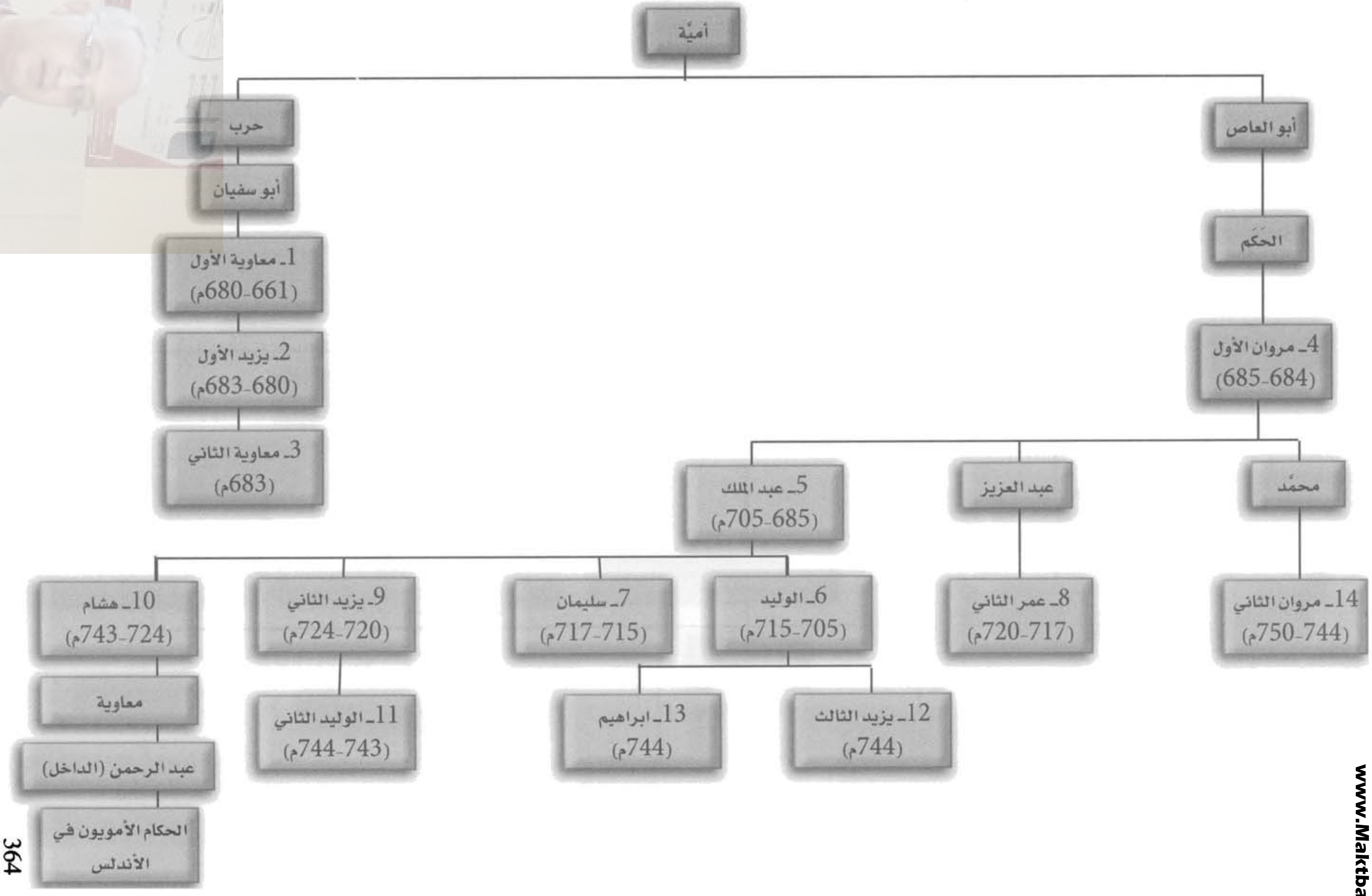


(1) لا تشير هذه المشجَّرة إلى (بني قريش) بل تمثل فرعاً من قريش، وإنما المشجَّرة التي تشير إلى بني قريش هي في الصفحة السابقة. (المترجم).

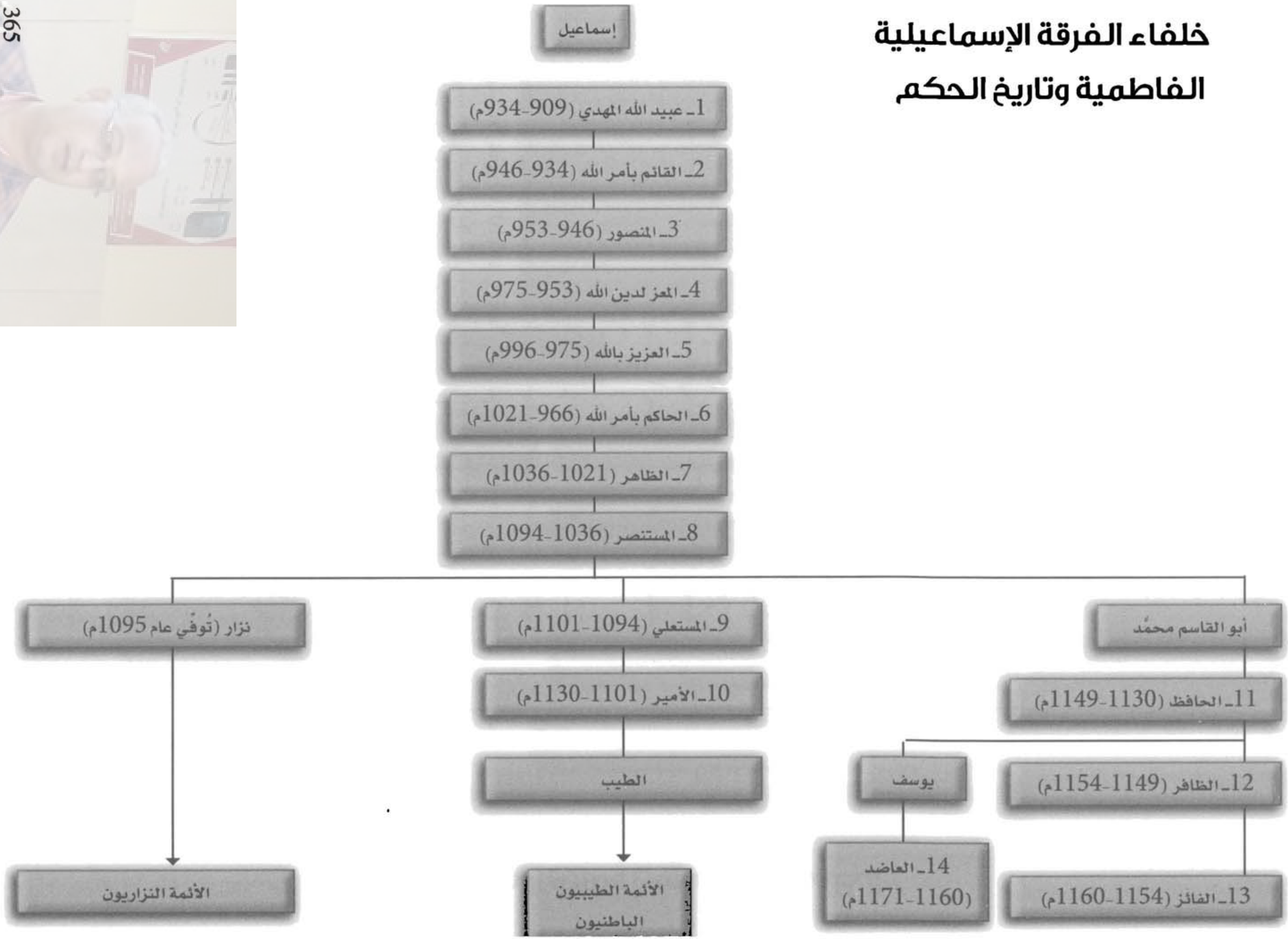
أئمة الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية

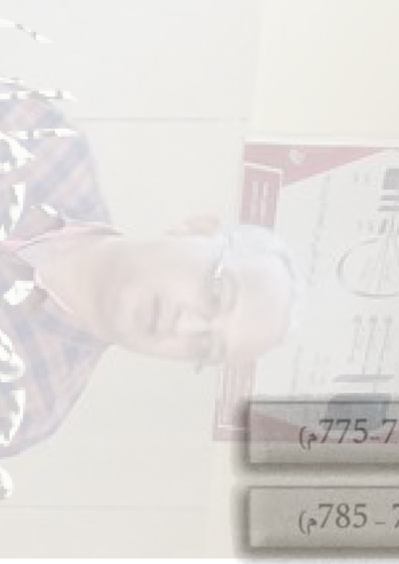


الخلفاء الأمويون وتاريخ الحكم



خلفاء الفرقة الإسماعيلية الفاطمية وتاريخ الحكم





الخلفاء العباسيون وتاريخ الحكم

العبّاس بن عبد المطلب؛ عم النبي محمّد؛ (تُوفّي عام 653م)

محمّد بن علي (توفي عام 743 م)

- إبراهيم (تُوفّي عام 748م)
- 1ـ السفّاح (754-749م)
- 2ـ المنصور (775-754م)
- 3ـ المهدي (785 - 775م)
- 4ـ الهادي (786-785م)
- 5ـ الرشيد (809-786م)
- 6ـ الأمين (813-809م)
- 7ـ المأمون (833-813م)
- 8ـ المعتصم (842-833م)
- 9ـ الواثق (847-842م)
- 10ـ المتوكل (861-847م)

11ـ المنتصر بالله (862-861م)
12ـ المستعين بالله (866-862م)
13ـ المعتز بالله (869-866م)
14ـ المهتدي بالله (870-869م)
15ـ المعتمد على الله (892-870م)
16ـ المعتضد بالله (902-892م)
17ـ المكتفي بالله (908-902م)
18ـ المقتدر بالله (932-908م)
19ـ القاهربالله (934-932م)

20ـ الراضي بالله (940-934م)
21ـ المتقي لله (944-940م)
22ـ المستكفي بالله (964-944م)
23ـ المطيع لله (974-946م)
24ـ الطائع بالله (991-974م)
25ـ القادر بالله (1031-991م)
26ـ القائم بأمر الله (1075-1031م)
27ـ المقتدي بأمر الله (1094-1075م)
28ـ المستظهر بالله (1118-1094م)

29ـ المسترشد بالله (1135-1118م)
30ـ الراشد بالله (1136-1135م)
31ـ المقتفي لأمر الله (1160-1136م)
32ـ المستنجد بالله (1170-1160م)
33ـ المستضيء بأمر الله (1180-1170م)
34ـ الناصر لدين الله (1225-1180م)
35ـ الظاهر بأمر الله (1226-1225م)
36ـ المستنصر بالله (1242-1226م)
37ـ المستعصم بالله (1258-1242م)

التقويمان المسيحي والإسلامي مع جدول التحويل

يَعُدُّ تدوين نظام حساب السنين المسيحي سنته الأولى سنة ميلاد المسيح (أو بصورة أدقّ: بدايةً من العام الذي شهد مولد المسيح)، وقد بدأه ودشّنه الأباتي الروماني ديونيسيوس إكزيجيوس عام 527 بعد الميلاد، ثم نقّحه وراجعه البابا غريغوري الثالث عشر في عام 1582 بعد الميلاد. وعليه فقد أصبح نظام التأريخ الميلادي يُعرَف بالتقويم المسيحي الغريغوري. وفي حين أن مصطلح العصر الحالي (.C.E) بدأ استخدامه مُؤخَّراً لدى بعضهم؛ إلا أن الشيء الوحيد المؤكَّد والشائع عن العصر الحالي هو أن معظم البلدان الحديثة تستخدم الآن التقويم المسيحي الغريغوري.

ويُعرَف التقويم الإسلامي بالتقويم الهجري؛ نظراً إلى أنه يبدأ من تاريخ هجرة محمَّد (570 – 632م) من مكة إلى المدينة. وقد دُشِّن التقويم الهجري في عام 638 من الميلاد ـ وفقاً للمصادر الإسلامية ـ عن طريق الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (634 ـ 644). وبموجب هذا النظام كان التاريخ الهجري 01/01/01 يوافق 16 يوليو عام 622 من الميلاد. ويستخدم معظم الباحثين الغربيين الرمز .A.H (Anno Heajirae) للدلالة على التاريخ الهجري؛ وذلك لتمييز التقويم الهجري عن التقويم الغريغوري (يُستخدم الرمز .A.D (Anno Domini) للدلالة على السنة الميلادية).

والتقويم الإسلامي يعتمد على السنة القمرية التي تتألَّف من 12 شهراً، ويبلغ إجمالي عدد أيامها 354 يوماً تقريباً، أي أقل بأحد عشر يوماً من السنة الشمسية التي يبلغ عدد أيامها 365 يوماً. ويقوم معظم مستخدمي التقويمات القمرية -من أجل الحفاظ على مواءمة الشهور القمرية مع الفصول الأربعة - بإضافة شهر إضافي أو شهر ثالث عشر بصورة دورية. ومن المعتاد في جزيرة العرب في القرن السابع إدخال شهر انتقالي مفاجئ كل بضعة أعوام؛ وذلك لضمان أن الأشهر الحُرُم (وهي الأشهر التي يتخلَّلها الحج إلى المشاعر، ويحرم فيها القتال، وتزدهر فيها التجارة) تقع تقريباً في الوقت نفسه كل عام.

ويتبع التقليد اليهودي أيضاً نظام التقويم القمري الذي يتألف من 12 شهراً قمريّاً. ولكن نظراً إلى أن كثيراً من الأيام اليهودية المقدَّسة والأعياد تعود جذورها إلى الأنشطة الزراعية في إسرائيل القديمة؛ فهم متقيِّدون بفصول السنة، بالإضافة إلى شهر يهودي معيَّن. ومن هنا فإنه يُضاف شهر انتقالي ـ يُدعى آذار الثاني– بعد الشهر اليهودي السادس (آذار). ولذلك تختلف مواعيد عطلات معيَّنة – كالعام اليهودي الجديد ـ بما يقرب من 28 يوماً من عام إلى آخر، ولكن بداية العام دائماً تقع في فصل الخريف، وعادةً في شهر سبتمبر.

ووفقاً لأدبيات السيرة النبوية فإن محمَّداً أثناء حجة الوداع ـ وهي حجته الأولى والأخيرة ـ إلى مكة أُوحي إليه بحرمة إدخال شهر إضافي: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة التوبة، الآيتان 36 – 37).

وقد قال بعض المفسرين إن هذه الآية تتحدَّث عن عادة زعماء قريش في التلاعب بالأشهر الحُرُم في كل عام بما يتوافق مع أغراضهم الاقتصادية والسياسية. وقد ظلت كيفيَّة القيام بهذا العمل أمراً غامضاً. وذكر آخرون أن هناك سبباً آخر لنزول هذه الآية ربما يتعلَّق بحقيقة أن الحجَّ السنوي إلى مكة والمشاعر المقدَّسة يُعقَد أثناء فصل الربيع؛ ولهذا فإن تحريم عملية الإقحام للشهر الإضافي كان الغرض الأساسي منه هو ضمان أن الحج الإسلامي الجديد لا يتوافق مع أعياد الفصح اليهودي وأعياد الفصح المسيحي التي تقع أيضاً في فصل الربيع. وعلى أي حال فقد كانت إحدى نتائج هذا التحريم أن أيّاً من العطلات الدينية الإسلامية –ومنها صيام رمضان والحج السنوي – لا تتوافق بأيِّ حال من الأحوال مع فصول السنة.

وبطرح أسباب هذا التحريم جانباً؛ فليس هناك طريقة سهلة لجعل التقويم القمري الإسلامي يتوافق مع التقويم الشمسي المسيحي الغريغوري. إن طرح 622 من العام الغريغوري يمكن أن يُعطي العام الإسلامي الذي يوافقه تقريباً ، ولاسيما في ما يتعلَّق بالعقود الأولى من التاريخ الإسلامي. وعلى سبيل المثال: فَتَحَ الخليفة عمر القدس في عام 637 من الميلاد؛ الموافق للعام الهجري 15 (637 – 622 = 15). ولكن بحلول الفترة الصليبية أصبحت الأمور أكثر تعقيداً؛ فقد قام الفرنجة باحتلال القدس في صيف عام 1099 من الميلاد؛ الموافق للعام الهجري 492 (1099–622 =

477، وليس 492)، وقد قام صلاح الدين بتحرير القدس في صيف عام 1187 من الميلاد؛ الموافق للعام الهجري 583 (1187 − 622 = 565هـ، وليس 583هـ).

ويستطيع المرء أن يُجري حساباً معادلاً تقريبيّاً بين الأعوام الغريغورية (م) والإسلامية (هـ) من خلال المعادلتين الآتيتين:

م = 622 + (هـ × (32 ÷ 33))

هـ = (م - 622) × (33÷32)

ويُدرِج جدول التحويل المرفَق قائمةً بالعام الإسلامي في العمود الأيمن، ويُدرِج التاريخ الغريغوري الموافق للأول من محرم (وهو اليوم الأول في العام الإسلامي) في العمود الأيسر.

وهناك بعض النصائح التوجيهية الضرورية قبل استخدام أي صيغة أو جدول لحساب التاريخ الغريغوري الدقيق الموافق للتاريخ الإسلامي (أو العكس). إن المعادلتين والجدول يمكن فقط أن تُقدِّم تقديرات غير دقيقة؛ نظراً إلى أن بداية الشهر الإسلامي تتنوَّع من إقليم إلى آخر من الأقاليم التي تعتمد على رؤية الهلال أوَّل كلّ شهر، وهكذا يكون اليوم الأول من رمضان لعام 400 هجرية في القاهرة - على سبيل المثال - ليس موافقاً لليوم نفسه من الأسبوع في بغداد أو قرطبة أو دلهي أو في أي مدينة أخرى.

عطلات إسلامية مختارة[1]:

- غرَّة محرم [رأس السنة]: وهو اليوم الأول من الشهر الأول، ويُحتَفَل به في جميع أرجاء العالم الإسلامي، على الرغم من عدم كونه عطلة دينية خاصة. كما أن الاحتفال به لم يكن شائعاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.
- 10 محرَّم [عاشوراء؛ أو العاشر]: وهو اليوم الذي يصوم فيه كثير من المسلمين الأتقياء من الفجر حتى غروب الشمس. وبالنسبة إلى الشيعة فهذا اليوم له أهمِّية خاصَّة؛ لكونه يوافق إحياء ذكرى استشهاد الحسين بن علي بن أبي طالب.
- 12 ربيع الأول [مولد النبي صلى الله عليه وسلم]: وهو عطلة مرتبطة بالاحتفالات والمهرجانات وتبادُل الهدايا، وغالباً ما تُقرأ فيه الآيات والأناشيد التي تُعظِّم محمَّداً وتمدحه.
- 27 رجب [ليلة الإسراء والمعراج]: وهي الليلة التي شهدت رحلة محمَّد من مكة إلى منطقة الحرم في القدس، وعروجه إلى السماء، وعودته إلى القدس ومن ثَمَّ إلى مكة. كل ذلك حصل خلال الليل، وقد جرت العادة على الاحتفال بهذه الليلة بالصلوات.

(1) ليست عطلات بالمعنى المعروف، إنما هي مناسبات إسلامية ومواسم تعبُّدية. (المترجم).

- 14 شعبان [ليلة النصف من شعبان]: وهي ـ بحسب التقاليد الإسلامية ـ الليلة التي يتنزَّل فيها الله إلى الأرض[1] ليعفو ويصفح عن ذنوب العباد.
- رمضان [الشهر التاسع من العام الإسلامي؛ شهر الصوم]: وهو مُكرَّس للنقاء والصفاء الروحي من خلال عدم الإسراف، والصوم عن الطعام والشراب، والامتناع عن المتع الجسدية من الفجر حتى الغروب.
- 27 رمضان [ليلة القَدْر]: وهي ليلة لها شأن عظيم عند المسلمين؛ لأنها الليلة التي تلقَّى فيها محمَّدٌ الوحي الأول[2]، وذلك وفقاً للتقاليد الإسلامية.
- 1 شوال [عيد الفطر؛ أو العيد الأصغر]: وهو العيد الأكثر بهجةً وفرحةً في التقويم الإسلامي، وهو إشعار بانتهاء صوم رمضان.
- 8 – 13 من ذي الحجة: وهي الفترة التي يتوجَّه فيها المسلمون لأداء مناسك الحج في مكة والمشاعر اتِّباعاً لِمَا جاء في حجة النبي (حجة الوداع).
- 10 ذي الحجة [عيد الأضحى؛ أو العيد الأكبر]: وهو يوم المرحلة العليا في الحج، ويحتفل به المسلمون في جميع أرجاء العالم حتى إن لم يكونوا حُجَّاجاً ذلك العام. وهذا اليوم يحيي ذكرى شروع إبراهيم الخليل في التضحية بابنه (القرآن 37: 103 – 109). ويتميَّز عيد الأضحى دائماً بذبح الأضاحي من الخِراف وغيرها وتوزيع اللحوم على المحتاجين.
- 18 من ذي الحجة [عيد الغدير]: وهو عيدٌ شيعيٌّ يُخلِّد اليوم الذي أعطى فيه محمَّد لعلي بن أبي طالب وأحفاده السلطة السياسية والدينية، في مكانٍ يُدعى «غدير خُمّ» وذلك في طريق عودته من المدينة بعد أدائه لحجة الوداع بمكة.

جدول التحويل الإسلامي (الهجري) / الغريغوري (الميلادي):

يمكن استخدام جدول التحويل الإسلامي/ الغريغوري أدناه لحساب التاريخ الغريغوري التقريبي وما يوافقه من التاريخ الإسلامي على هذا النحو: أولاً حَدِّد في الجدول التاريخ الغريغوري لليوم الأول (1 محرم) من عامٍ إسلاميٍّ ما، ثم أضف

(1) هي ليست ليلة معظَّمة لأن الله يتنزَّل فيها (إلى الأرض)! وإنما هي ليلة عبادة ومغفرة. (المترجم).

(2) هذه قضية خلافية، فلم يحصل إجماعٌ بين المسلمين على أن النبي - صلى الله عليه وسلم- تلقَّى الوحي لأول مرة في ليلة القدر، وإنما هي ليلة مغفرة ومزيد من العبادة. أما ما أشارت إليه سورة القدر وغيرها من تنزُّل القرآن فيها فهو محمولٌ - على غالب آراء العلماء - على تنزُّله جملةً واحدةً إلى السماء الدنيا في تلك الليلة، ثم نزل منجَّماً على النبي - صلى الله عليه وسلم- حسب الوقائع. (المترجم).

العدد الملائم من الشهور من التاريخ الإسلامي إلى التاريخ الغريغوري، وذلك بغرض التقدير التقريبي. الشهور الإسلامية هي كما يأتي:

- محرَّم
- صَفَر
- ربيع الأول
- ربيع الآخر
- جمادى الأولى
- جمادى الآخرة
- رجب
- شعبان
- رمضان
- شوال
- ذو القعدة
- ذو الحجَّة

ومن أجل احتساب التاريخ الغريغوري الدقيق لتاريخ إسلامي يجب استخدام جدول أكثر دقَّة من الجدول الوارد هنا. ومن أبرز الدراسات في هذا الموضوع: تقي زادة، «العصور والتقاويم المختلفة المستَخدَمة في البلدان الإسلامية»، **بيان مدرسة الدراسات الأفريقية والشرقية**، 9 (1937 – 39): 902 – 99 و10 (1940 – 42): 107 – 132؛ وهو مسح ميداني عام لأنواع التقاويم الموجودة في العالم الإسلامي. وكتاب: فريمان غرنفيل، **التقاويم الإسلامية والمسيحية** (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1963)، وهو يحتوي على توجيهات واضحة وسهلة الاستخدام. وكتاب: ليمرلي، **الدراسات البيزنطية** (باريس: مطابع جامعات فرنسا، 1958)، وهو يحتوي على قائمة شاملة لتقاويم العصور الوسطى بما فيها التقاويم الجوليانية، والأرمنية، والقبطية، والساسانية، والمنغولية، والإسلامية، بالإضافة إلى معلومات عن المذنَّبات والكسوف، والزلازل، وهكذا دواليك حتى عام 1453م. وأخيراً نُشير إلى أن معهد الدراسات الشرقية في جامعة زيورخ لديه تقويم تحويلي سهل الاستخدام وقد وُضع على الموقع الإلكتروني http://www.unizh.ch/ori/hegira.html. ومن خلال الموقع يستطيع الفرد إدخال اليوم/ الشهر/ العام الغريغوري فيقوم البرنامج بحساب اليوم/ الشهر/ العام الهجري الموافق له (أو العكس).

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1	16 يوليو 622
2	5 يوليو 623
3	24 يونيو 624
4	13 يونيو 625
5	2 يونيو 626
6	23 مايو 627
7	11 مايو 628
8	1 مايو 629
9	20 أبريل 630
10	9 أبريل 631
11	29 مارس 632
12	18 مارس 633
13	7 مارس 634
14	25 فبراير 635
15	14 فبراير 636
16	2 فبراير 637
17	23 يناير 638
18	12 يناير 639
19	2 يناير 640
20	21 ديسمبر 640
21	10 ديسمبر 641
22	30 نوفمبر 642
23	19 نوفمبر 643
24	7 نوفمبر 644
25	28 أكتوبر 645
26	17 أكتوبر 646
27	7 أكتوبر 647
28	25 سبتمبر 648
29	14 سبتمبر 649
30	4 سبتمبر 650
31	24 أغسطس 651
32	12 أغسطس 652
33	2 أغسطس 653
34	22 يوليو 654
35	11 يوليو 655
36	30 يونيو 656
37	19 يونيو657
38	9 يونيو658
39	29 مايو 659
40	17 مايو660
41	7 مايو661
42	26 أبريل 662
43	15 أبريل 663
44	4 أبريل 664
45	24 مارس 665
46	13 مارس 666
47	3 مارس 667
48	20 فبراير 668
49	9 فبراير 669
50	29 يناير 670

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
51	18 يناير 671
52	8 يناير 672
53	27 ديسمبر 672
54	16 ديسمبر 673
55	6 ديسمبر 674
56	25 نوفمبر 675
57	14 نوفمبر 676
58	3 نوفمبر 677
59	23 أكتوبر 678
60	13 أكتوبر 679
61	1 أكتوبر 680
62	20 سبتمبر 681
63	10 سبتمبر 682
64	30 أغسطس 683
65	18 أغسطس 684
66	8 أغسطس 685
67	28 يوليو 686
68	18 يوليو 687
69	6 يوليو 688
70	25 يونيو 689
71	15 يونيو 690
72	4 يونيو 691
73	23 مايو 692
74	13 مايو 693
75	2 مايو 694

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
76	21 أبريل 695
77	10 أبريل 696
78	30 مارس 697
79	20 مارس 698
80	9 مارس 699
81	26 فبراير 700
82	15 فبراير 701
83	4 فبراير 702
84	24 يناير 703
85	14 يناير 704
86	2 يناير 705
87	23 ديسمبر 705
88	12 ديسمبر 706
89	1 ديسمبر 707
90	20 نوفمبر 708
91	9 نوفمبر 709
92	29 أكتوبر 710
93	19 أكتوبر 711
94	7 أكتوبر 712
95	26 سبتمبر 713
96	16 سبتمبر 714
97	5 سبتمبر 715
98	25 أغسطس 716
99	14 أغسطس 717
100	3 أغسطس 718

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
101	24 يوليو 719
102	12 يوليو 720
103	1 يوليو 721
104	21 يونيو 722
105	10 يونيو 723
106	29 مايو 724
107	19 مايو 725
108	8 مايو 726
109	28 أبريل 727
110	16 أبريل 728
111	5 أبريل 729
112	26 مارس 730
113	15 مارس 731
114	3 مارس 732
115	21 فبراير 733
116	10 فبراير 734
117	31 يناير 735
118	20 يناير 736
119	8 يناير 737
120	29 ديسمبر 737
121	18 ديسمبر 738
122	7 ديسمبر 739
123	26 نوفمبر 740
124	15 نوفمبر 741
125	4 نوفمبر 742

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
126	25 أكتوبر 743
127	13 أكتوبر 744
128	3 أكتوبر 745
129	22 سبتمبر 746
130	11 سبتمبر 747
131	31 أغسطس 748
132	20 أغسطس 749
133	9 أغسطس 750
134	30 يوليو 751
135	18 يوليو 752
136	7 يوليو 753
137	27 يونيو 754
138	16 يونيو 755
139	5 يونيو 756
140	25 مايو 757
141	14 مايو 758
142	4 مايو 759
143	22 أبريل 760
144	11 أبريل 761
145	1 أبريل 762
146	21 مارس 763
147	10 مارس 764
148	27 فبراير 765
149	16 فبراير 766
150	6 فبراير 767

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
151	26 يناير 768
152	14 يناير 769
153	4 يناير 770
154	24 ديسمبر 770
155	13 ديسمبر 771
156	2 ديسمبر 772
157	21 نوفمبر 773
158	11 نوفمبر 774
159	31 أكتوبر 775
160	19 أكتوبر 776
161	9 أكتوبر 777
162	28 سبتمبر 778
163	17 سبتمبر 779
164	6 سبتمبر 780
165	26 أغسطس 781
166	15 أغسطس 782
167	5 أغسطس 783
168	24 يوليو 784
169	14 يوليو 785
170	3 يوليو 786
171	22 يونيو 787
172	11 يونيو 788
173	31 مايو 789
174	20 مايو 790
175	10 مايو 791
176	28 أبريل 792
177	18 أبريل 793
178	7 أبريل 794
179	27 مارس 795
180	16 مارس 796
181	5 مارس 797
182	22 فبراير 798
183	12 فبراير 799
184	1 فبراير 800
185	20 يناير 801
186	10 يناير 802
187	30 ديسمبر 802
188	20 ديسمبر 803
189	8 ديسمبر 804
190	27 نوفمبر 805
191	17 نوفمبر 806
192	6 نوفمبر 807
193	25 أكتوبر 808
194	15 أكتوبر 809
195	4 أكتوبر 810
196	23 سبتمبر 811
197	12 سبتمبر 812
198	1 سبتمبر 813
199	22 أغسطس 814
200	11 أغسطس 815

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
201	30 يوليو 816
202	20 يوليو 817
203	9 يوليو 818
204	28 يونيو 819
205	17 يونيو 820
206	6 يونيو 821
207	27 مايو 822
208	16 مايو 823
209	4 مايو 824
210	23 أبريل 825
211	12 أبريل 826
212	1 أبريل 827
213	22 مارس 828
214	11 مارس 829
215	28 فبراير 830
216	18 فبراير 831
217	7 فبراير 832
218	27 يناير 833
219	16 يناير 834
220	5 يناير 835
221	26 ديسمبر 835
222	14 ديسمبر 836
223	3 ديسمبر 837
224	23 نوفمبر 838
225	12 نوفمبر 839

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
226	31 أكتوبر 840
227	21 أكتوبر 841
228	10 أكتوبر 842
229	29 سبتمبر 843
230	18 سبتمبر 844
231	7 سبتمبر 845
232	28 أغسطس 846
233	17 أغسطس 847
234	5 أغسطس 848
235	26 يوليو 849
236	15 يوليو 850
237	5 يوليو 851
238	23 يونيو 852
239	12 يونيو 853
240	2 يونيو 854
241	22 مايو 855
242	10 مايو 856
243	30 أبريل 857
244	19 أبريل 858
245	8 أبريل 859
246	28 مارس 860
247	17 مارس 861
248	7 مارس 862
249	24 فبراير 863
250	13 فبراير 864

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
251	2 فبراير 865
252	22 يناير 866
253	11 يناير 867
254	1 يناير 868
255	20 ديسمبر 868
256	9 ديسمبر 869
257	29 نوفمبر 870
258	18 نوفمبر 871
259	7 نوفمبر 872
260	27 أكتوبر 873
261	16 أكتوبر 874
262	6 أكتوبر 875
263	24 سبتمبر 876
264	13 سبتمبر 877
265	3 سبتمبر 878
266	23 أغسطس 879
267	12 أغسطس 880
268	1 أغسطس 881
269	21 يوليو 882
270	11 يوليو 883
271	29 يونيو 884
272	18 يونيو 885
273	8 يونيو 886
274	28 مايو 887
275	16 مايو 888

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
276	6 مايو 889
277	25 أبريل 890
278	15 أبريل 891
279	3 أبريل 892
280	23 مارس 893
281	13 مارس 894
282	2 مارس 895
283	19 فبراير 896
284	8 فبراير 897
285	28 يناير 898
286	17 يناير 899
287	7 يناير 900
288	26 ديسمبر 900
289	16 ديسمبر 901
290	5 ديسمبر 902
291	24 نوفمبر 903
292	13 نوفمبر 904
293	2 نوفمبر 905
294	22 أكتوبر 906
295	12 أكتوبر 907
296	30 سبتمبر 908
297	20 سبتمبر 909
298	9 سبتمبر 910
299	29 أغسطس 911
300	18 أغسطس 912

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
301	7 أغسطس 913
302	27 يوليو 914
303	17 يوليو 915
304	5 يوليو 916
305	24 يونيو 917
306	14 يونيو 918
307	3 يونيو 919
308	23 مايو 920
309	12 مايو 921
310	1 مايو 922
311	21 أبريل 923
312	9 أبريل 924
313	29 مارس 925
314	19 مارس 926
315	8 مارس 927
316	24 فبراير 928
317	14 فبراير 929
318	3 فبراير 930
319	24 يناير 931
320	13 يناير 932
321	1 يناير 933
322	22 ديسمبر 933
323	11 ديسمبر 934
324	30 نوفمبر 935
325	19 نوفمبر 936

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
326	8 نوفمبر 937
327	29 أكتوبر 938
328	18 أكتوبر 939
329	6 أكتوبر 940
330	26 سبتمبر 941
331	15 سبتمبر 942
332	4 سبتمبر 943
333	24 أغسطس 944
334	13 أغسطس 945
335	2 أغسطس 946
336	23 يوليو 947
337	11 يوليو 948
338	1 يوليو 949
339	20 يونيو 950
340	9 يونيو 951
341	29 مايو 952
342	16 مايو 953
343	7 مايو 954
344	27 أبريل 955
345	15 أبريل 956
346	4 أبريل 957
347	25 مارس 958
348	14 مارس 959
349	3 مارس 960
350	20 فبراير 961

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
351	9 فبراير 962
352	30 يناير 963
353	19 يناير 964
354	7 يناير 965
355	28 ديسمبر 965
356	17 ديسمبر 966
357	7 ديسمبر 967
358	25 نوفمبر 968
359	14 نوفمبر 969
360	4 نوفمبر 970
361	24 أكتوبر 971
362	12 أكتوبر 972
363	2 أكتوبر 973
364	21 سبتمبر 974
365	10 سبتمبر 975
366	30 أغسطس 976
367	19 أغسطس 977
368	9 أغسطس 978
369	29 يوليو 979
370	17 يوليو 980
371	7 يوليو 981
372	26 يونيو 982
373	15 يونيو 983
374	4 يونيو 984
375	24 مايو 985

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
376	13 مايو 986
377	3 مايو 987
378	21 أبريل 988
379	11 أبريل 989
380	31 مارس 990
381	20 مارس 991
382	9 مارس 992
383	26 فبراير 993
384	15 فبراير 994
385	5 فبراير 995
386	25 يناير 996
387	14 يناير 997
388	3 يناير 998
389	23 ديسمبر 998
390	13 ديسمبر 999
391	1 ديسمبر 1000
392	20 نوفمبر 1001
393	10 نوفمبر 1002
394	30 أكتوبر 1003
395	18 أكتوبر 1004
396	8 أكتوبر 1005
397	27 سبتمبر 1006
398	17 سبتمبر 1007
399	5 سبتمبر 1008
400	25 أغسطس 1009

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
401	15 أغسطس 1010
402	4 أغسطس 1011
403	23 يوليو 1012
404	13 يوليو 1013
405	3 يوليو 1014
406	21 يونيو 1015
407	10 يونيو 1016
408	30 مايو 1017
409	20 مايو 1018
410	9 مايو 1019
411	27 أبريل 1020
412	17 أبريل 1021
413	6 أبريل 1022
414	26 مارس 1023
415	15 مارس 1024
416	4 مارس 1025
417	22 فبراير 1026
418	11 فبراير 1027
419	31 يناير 1028
420	20 يناير 1029
421	9 يناير 1030
422	29 ديسمبر 1030
423	19 ديسمبر 1031
424	7 ديسمبر 1032
425	26 نوفمبر 1033

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
426	16 نوفمبر 1034
427	5 نوفمبر 1035
428	25 أكتوبر 1036
429	14 أكتوبر 1037
430	3 أكتوبر 1038
431	23 سبتمبر 1039
432	11 سبتمبر 1040
433	31 أغسطس 1041
434	21 أغسطس 1042
435	10 أغسطس 1043
436	29 يوليو 1044
437	19 يوليو 1045
438	8 يوليو 1046
439	28 يونيو 1047
440	16 يونيو 1948
441	5 يونيو 1049
442	26 مايو 1050
443	15 مايو 1051
444	3 مايو 1052
445	23 أبريل 1053
446	12 أبريل 1054
447	2 أبريل 1055
448	21 مارس 1956
449	10 مارس 1057
450	28 فبراير 1058

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
451	17 فبراير 1059
452	6 فبراير 1060
453	26 يناير 1061
454	15 يناير 1062
455	4 يناير 1063
456	25 ديسمبر 1063
457	13 ديسمبر 1064
458	3 ديسمبر 1065
459	22 نوفمبر 1066
460	11 نوفمبر 1067
461	31 أكتوبر 1068
462	20 أكتوبر 1069
463	9 أكتوبر 1070
464	29 سبتمبر 1071
465	17 سبتمبر 1072
466	6 سبتمبر 1073
467	27 أغسطس 1074
468	16 أغسطس 1075
469	5 أغسطس 1076
470	25 يوليو 1077
471	14 يوليو 1078
472	4 يوليو 1079
473	22 يونيو 1080
474	11 يونيو 1081
475	1 يونيو 1082
476	21 مايو 1083
477	10 مايو 1084
478	29 أبريل 1085
479	18 أبريل 1086
480	8 أبريل 1087
481	27 مارس 1088
482	16 مارس 1089
483	6 مارس 1090
484	23 فبراير 1091
485	12 فبراير 1092
486	1 فبراير 1093
487	21 يناير 1094
488	11 يناير 1095
489	31 ديسمبر 1095
490	19 ديسمبر 1096
491	9 ديسمبر 1097
492	28 نوفمبر 1098
493	17 نوفمبر 1099
494	6 نوفمبر 1100
495	26 أكتوبر 1101
496	15 أكتوبر 1102
497	5 أكتوبر 1103
498	23 سبتمبر 1104
499	13 سبتمبر 1105
500	2 سبتمبر 1106

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
501	22 أغسطس 1107
502	11 أغسطس 1108
503	31 يوليو 1109
504	20 يوليو 1110
505	10 يوليو 1111
506	28 يونيو 1112
507	18 يونيو 1113
508	7 يونيو 1114
509	27 مايو 1115
510	16 مايو 1116
511	5 مايو 1117
512	24 أبريل 1118
513	14 أبريل 1119
514	2 أبريل 1120
515	22 مارس 1121
516	12 مارس1122
517	1 مارس 1123
518	19 فبراير 1124
519	7 فبراير 1125
520	27 يناير 1126
521	17 يناير 1127
522	6 يناير 1128
523	25 ديسمبر 1128
524	15 ديسمبر 1129
525	4 ديسمبر 1130

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
526	23 نوفمبر 1131
527	12 نوفمبر 1132
528	1 نوفمبر 1133
529	22 أكتوبر 1134
530	11 أكتوبر 1135
531	29 سبتمبر 1136
532	19 سبتمبر 1137
533	8 سبتمبر 1138
534	28 أغسطس 1139
535	17 أغسطس 1140
536	6 أغسطس 1141
537	27 يوليو 1142
538	16 يوليو 1143
539	4 يوليو 1144
540	24 يونيو 1145
541	13 يونيو 1146
542	2 يونيو 1147
543	22 مايو 1148
544	11 مايو 1149
545	30 أبريل 1150
546	20 أبريل 1151
547	8 أبريل 1152
548	27 مارس 1153
549	18 مارس 1154
550	7 مارس 1155

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
551	25 فبراير 1156
552	13 فبراير 1157
553	2 فبراير 1158
554	23 يناير 1159
555	12 يناير 1160
556	31 ديسمبر 1160
557	21 ديسمبر 1161
558	10 ديسمبر 1162
559	30 نوفمبر 1163
560	18 نوفمبر 1164
561	7 نوفمبر 1165
562	28 أكتوبر 1166
563	17 أكتوبر 1167
564	5 أكتوبر 1168
565	25 سبتمبر 1169
566	14 سبتمبر 1170
567	4 سبتمبر 1171
568	23 أغسطس 1172
569	12 أغسطس 1173
570	2 أغسطس 1174
571	22 يوليو 1175
572	10 يوليو 1176
573	30 يونيو 1177
574	19 يونيو 1178
575	8 يونيو 1179

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
576	28 مايو 1180
577	17 مايو 1181
578	7 مايو 1182
579	26 أبريل 1183
580	14 أبريل 1184
581	4 أبريل 1185
582	24 مارس 1186
583	13 مارس 1187
584	2 مارس 1188
585	19 فبراير 1189
586	8 فبراير 1190
587	29 يناير 1191
588	18 يناير 1192
589	7 يناير 1193
590	27 ديسمبر 1193
591	16 ديسمبر 1194
592	6 ديسمبر 1195
593	24 نوفمبر 1196
594	13 نوفمبر 1197
595	3 نوفمبر 1198
596	23 أكتوبر 1199
597	12 أكتوبر 1200
598	1 أكتوبر 1201
599	20 سبتمبر 1202
600	10 سبتمبر 1203

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
601	29 أغسطس 1204
602	18 أغسطس 1205
603	8 أغسطس 1206
604	28 يوليو 1207
605	16 يوليو 1208
606	6 يوليو 1209
607	25 يونيو 1210
608	15 يونيو 1211
609	3 يونيو 1212
610	23 مايو 1213
611	13 مايو 1214
612	2 مايو 1215
613	20 أبريل 1216
614	10 أبريل 1217
615	30 مارس 1218
616	19 مارس 1219
617	8 مارس 1220
618	25 فبراير 1221
619	15 فبراير 1222
620	4 فبراير 1223
621	24 يناير 1224
622	13 يناير 1225
623	2 يناير 1226
624	22 ديسمبر 1226
625	12 ديسمبر 1227

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
626	30 نوفمبر 1228
627	20 نوفمبر 1229
628	9 نوفمبر 1230
629	29 أكتوبر 1231
630	18 أكتوبر 1232
631	7 أكتوبر 1233
632	26 سبتمبر 1234
633	16 سبتمبر 1235
634	4 سبتمبر 1236
635	24 أغسطس 1237
636	14 أغسطس 1238
637	3 أغسطس 1239
638	23 يوليو 1240
639	12 يوليو 1241
640	1 يوليو 1242
641	21 يونيو 1243
642	9 يونيو 1244
643	29 مايو 1245
644	19 مايو 1246
645	8 مايو 1247
646	26 أبريل 1248
647	16 أبريل 1249
648	5 أبريل 1250
649	26 مارس 1251
650	14 مارس 1252

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
651	3 مارس 1253
652	21 فبراير 1254
653	10 فبراير 1255
654	30 يناير 1256
655	19 يناير 1257
656	8 يناير 1258
657	29 ديسمبر 1258
658	18 ديسمبر 1259
659	6 ديسمبر 1260
660	26 نوفمبر 1261
661	15 نوفمبر 1262
662	4 نوفمبر 1263
663	24 أكتوبر 1264
664	13 أكتوبر 1265
665	2 أكتوبر 1266
666	22 سبتمبر 1267
667	10 سبتمبر 1268
668	31 أغسطس 1269
669	20 أغسطس 1270
670	9 أغسطس 1271
671	29 يوليو 1272
672	18 يوليو 1273
673	7 يوليو 1274
674	27 يونيو 1275
675	15 يونيو 1276

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
676	4 يونيو 1277
677	25 مايو 1278
678	14 مايو 1279
679	3 مايو 1280
680	22 أبريل 1281
681	11 أبريل 1282
682	1 أبريل 1283
683	20 مارس 1284
684	9 مارس 1285
685	27 فبراير 1286
686	16 فبراير 1287
687	6 فبراير 1288
688	25 يناير 1289
689	14 يناير 1290
690	4 يناير 1291
691	24 ديسمبر 1291
692	12 ديسمبر 1292
693	2 ديسمبر 1293
694	21 نوفمبر 1294
695	10 نوفمبر 1295
696	30 أكتوبر 1296
697	19 أكتوبر 1297
698	9 أكتوبر 1298
699	28 سبتمبر 1299
700	16 سبتمبر 1300

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
701	5 سبتمبر 1301
702	26 أغسطس 1302
703	15 أغسطس 1303
704	4 أغسطس 1304
705	24 يوليو 1305
706	13 يوليو 1306
707	3 يوليو 1307
708	21 يونيو 1308
709	11 يونيو 1309
710	30 مايو 1310
711	20 مايو 1311
712	9 مايو 1312
713	28 أبريل 1313
714	17 أبريل 1314
715	7 أبريل 1315
716	26 مارس 1316
717	16 مارس 1317
718	5 مارس 1318
719	22 فبراير 1319
720	12 فبراير 1320
721	31 يناير 1321
722	20 يناير 1322
723	10 يناير 1323
724	30 ديسمبر 1323
725	18 ديسمبر 1324

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
726	8 ديسمبر 1325
727	27 نوفمبر 1326
728	17 نوفمبر 1327
729	5 نوفمبر 1328
730	25 أكتوبر 1329
731	15 أكتوبر 1330
732	4 أكتوبر 1331
733	22 سبتمبر 1332
734	12 سبتمبر 1333
735	1 سبتمبر 1334
736	21 أغسطس 1335
737	10 أغسطس 1336
738	30 يوليو 1337
739	20 يوليو 1338
740	9 يوليو 1339
741	27 يونيو 1340
742	17 يونيو 1341
743	6 يونيو 1342
744	26 مايو 1343
745	15 مايو 1344
746	4 مايو 1345
747	24 أبريل 1346
748	13 أبريل 1347
749	1 أبريل 1348
750	22 مارس 1349

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
751	11 مارس 1350
752	28 فبراير 1351
753	18 فبراير 1352
754	6 فبراير 1353
755	26 يناير 1354
756	16 يناير 1355
757	5 يناير 1356
758	25 ديسمبر 1356
759	15 ديسمبر 1357
760	3 ديسمبر 1358
761	23 نوفمبر 1359
762	11 نوفمبر 1360
763	31 أكتوبر 1361
764	21 أكتوبر 1362
765	10 أكتوبر 1363
766	28 سبتمبر 1364
767	18 سبتمبر 1365
768	7 سبتمبر 1366
769	28 أغسطس 1367
770	16 أغسطس 1368
771	5 أغسطس 1369
772	26 يوليو 1370
773	15 يوليو 1371
774	3 يوليو 1372
775	23 يونيو 1373

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
776	12 يونيو 1374
777	2 يونيو 1375
778	21 مايو 1376
779	10 مايو 1377
780	30 أبريل 1378
781	19 أبريل 1379
782	7 أبريل 1380
783	28 مارس 1381
784	17 مارس 1382
785	6 مارس 1383
786	24 فبراير 1384
787	12 فبراير 1385
788	2 فبراير 1386
789	22 يناير 1387
790	11 يناير 1388
791	31 ديسمبر 1388
792	20 ديسمبر 1389
793	9 ديسمبر 1390
794	29 نوفمبر 1391
795	17 نوفمبر 1392
796	6 نوفمبر 1393
797	27 أكتوبر 1394
798	16 أكتوبر 1395
799	5 أكتوبر 1396
800	24 سبتمبر 1397

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
801	13 سبتمبر 1398
802	3 سبتمبر 1399
803	22 أغسطس 1400
804	11 أغسطس 1401
805	1 أغسطس 1402
806	21 يوليو 1403
807	10 يوليو 1404
808	29 يونيو 1405
809	18 يونيو 1406
810	8 يونيو 1407
811	27 مايو 1408
812	16 مايو 1409
813	6 مايو 1410
814	25 أبريل 1411
815	13 أبريل 1412
816	3 أبريل 1413
817	23 مارس 1414
818	13 مارس 1415
819	1 مارس 1416
820	18 فبراير 1417
821	8 فبراير 1418
822	28 يناير 1419
823	17 يناير 1420
824	6 يناير 1421
825	26 ديسمبر 1421

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
826	15 ديسمبر 1422
827	5 ديسمبر 1423
828	23 نوفمبر 1424
829	13 نوفمبر 1425
830	2 نوفمبر 1426
831	22 أكتوبر 1427
832	11 أكتوبر 1428
833	30 سبتمبر 1429
834	19 سبتمبر 1430
835	9 سبتمبر 1431
836	28 أغسطس 1432
837	18 أغسطس 1433
838	7 أغسطس 1434
839	27 يوليو 1435
840	16 يوليو 1436
841	5 يوليو 1437
842	24 يونيو 1438
843	14 يونيو 1439
844	2 يونيو 1440
845	22 مايو 1441
846	12 مايو 1442
847	1 مايو 1443
848	20 أبريل 1444
849	9 أبريل 1445
850	29 مارس 1446

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
851	19 مارس 1447
852	7 مارس 1448
853	24 فبراير 1449
854	14 فبراير 1450
855	3 فبراير 1451
856	23 يناير 1452
857	12 يناير 1453
858	1 يناير 1454
859	22 ديسمبر 1454
860	11 ديسمبر 1455
861	29 نوفمبر 1456
862	19 نوفمبر 1457
863	8 نوفمبر 1458
864	28 أكتوبر 1459
865	17 أكتوبر 1460
866	6 أكتوبر 1461
867	26 سبتمبر 1462
868	15 سبتمبر 1463
869	3 سبتمبر 1464
870	23 أغسطس 1465
871	13 أغسطس 1466
872	2 أغسطس 1467
873	22 يوليو 1468
874	11 يوليو 1469
875	30 يونيو 1470

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
876	20 يونيو 1471
877	8 يونيو 1472
878	29 مايو 1473
879	18 مايو 1474
880	7 مايو 1475
881	26 أبريل 1476
882	15 أبريل 1477
883	4 أبريل 1478
884	25 مارس 1479
885	13 مارس 1480
886	2 مارس 1481
887	20 فبراير 1482
888	9 فبراير 1483
889	30 يناير 1484
890	18 يناير 1485
891	7 يناير 1486
892	28 ديسمبر 1486
893	17 ديسمبر 1487
894	5 ديسمبر 1488
895	25 نوفمبر 1489
896	14 نوفمبر 1490
897	4 نوفمبر 1491
898	23 أكتوبر 1492
899	12 أكتوبر 1493
900	2 أكتوبر 1494

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
901	21 سبتمبر 1495
902	9 سبتمبر 1496
903	30 أغسطس 1497
904	19 أغسطس 1498
905	8 أغسطس 1499
906	28 يوليو 1500
907	17 يوليو 1501
908	7 يوليو 1502
909	26 يونيو 1503
910	14 يونيو 1504
911	4 يونيو 1505
912	24 مايو 1506
913	13 مايو 1507
914	2 مايو 1508
915	21 أبريل 1509
916	10 أبريل 1510
917	31 مارس 1511
918	19 مارس 1512
919	9 مارس 1513
920	26 فبراير 1514
921	15 فبراير 1515
922	5 فبراير 1516
923	24 يناير 1517
924	13 يناير 1518
925	3 يناير 1519
926	23 ديسمبر 1519
927	12 ديسمبر 1520
928	1 ديسمبر 1521
929	20 نوفمبر 1522
930	10 نوفمبر 1523
931	29 أكتوبر 1524
932	18 أكتوبر 1525
933	8 أكتوبر 1526
934	27 سبتمبر 1527
935	15 سبتمبر 1528
936	5 سبتمبر 1529
937	25 أغسطس 1530
938	15 أغسطس 1531
939	3 أغسطس 1532
940	23 يوليو 1533
941	13 يوليو 1534
942	2 يوليو 1535
943	20 يونيو 1536
944	10 يونيو 1537
945	30 مايو 1538
946	19 مايو 1539
947	8 مايو 1540
948	27 أبريل 1541
949	17 أبريل 1542
950	6 أبريل 1543

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
951	25 مارس 1544
952	15 مارس 1545
953	4 مارس 1546
954	21 فبراير 1547
955	11 فبراير 1548
956	30 يناير 1549
957	20 يناير 1550
958	9 يناير 1551
959	29 ديسمبر 1551
960	18 ديسمبر 1552
961	7 ديسمبر 1553
962	26 نوفمبر 1554
963	16 نوفمبر 1555
964	4 نوفمبر 1556
965	24 أكتوبر 1557
966	14 أكتوبر 1558
967	3 أكتوبر 1559
968	22 سبتمبر 1560
969	11 سبتمبر 1561
970	31 أغسطس 1562
971	21 أغسطس 1563
972	9 أغسطس 1964
973	29 يوليو 1565
974	19 يوليو 1566
975	8 يوليو 1567

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
976	26 يونيو 1568
977	16 يونيو 1569
978	5 يونيو 1570
979	26 مايو 1571
980	14 مايو 1572
981	3 مايو 1573
982	23 أبريل 1574
983	12 أبريل 1575
984	31 مارس 1576
985	21 مارس 1577
986	10 مارس 1578
987	28 فبراير 1579
988	17 فبراير 1580
989	5 فبراير 1581
990	26 يناير 1582
991	25 يناير 1583
992	14 يناير 1584
993	3 يناير 1585
994	23 ديسمبر 1585
995	12 ديسمبر 1586
996	2 ديسمبر 1587
997	20 نوفمبر 1588
998	10 نوفمبر 1589
999	30 أكتوبر 1590
1000	19 أكتوبر 1591

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1001	8 أكتوبر 1592
1002	27 سبتمبر 1593
1003	16 سبتمبر 1594
1004	6 سبتمبر 1595
1005	28 أغسطس 1596
1006	14 أغسطس 1597
1007	4 أغسطس 1598
1008	24 يوليو 1599
1009	13 يوليو 1600
1010	2 يوليو 1601
1011	21 يونيو 1602
1012	11 يونيو 1603
1013	30 مايو 1604
1014	19 مايو 1605
1015	9 مايو 1606
1016	28 أبريل 1607
1017	17 أبريل 1608
1018	6 أبريل 1609
1019	26 مارس 1610
1020	16 مارس 1611
1021	4 مارس 1612
1022	21 فبراير 1613
1023	11 فبراير 1614
1024	31 يناير 1615
1025	20 يناير 1616

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1026	9 يناير 1617
1027	29 ديسمبر 1617
1028	19 ديسمبر 1618
1029	8 ديسمبر 1619
1030	26 نوفمبر 1620
1031	16 نوفمبر 1621
1032	5 نوفمبر 1622
1033	25 أكتوبر 1623
1034	14 أكتوبر 1624
1035	3 أكتوبر 1625
1036	22 سبتمبر 1626
1037	12 سبتمبر 1627
1038	31 أغسطس 1638
1039	21 أغسطس 1639
1040	10 أغسطس 1630
1041	30 يوليو 1631
1042	19 يوليو 1632
1043	8 يوليو 1633
1044	27 يونيو 1634
1045	17 يونيو 1635
1046	5 يونيو 1636
1047	26 مايو 1637
1048	15 مايو 1638
1049	4 مايو 1639
1050	23 أبريل 1640

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1051	12 أبريل 1641
1052	1 أبريل 1642
1053	22 مارس 1643
1054	10 مارس 1644
1055	27 فبراير 1645
1056	17 فبراير 1646
1057	6 فبراير 1647
1058	27 يناير 1648
1059	15 يناير 1649
1060	4 يناير 1650
1061	25 ديسمبر 1650
1062	14 ديسمبر 1651
1063	2 ديسمبر 1652
1064	22 نوفمبر 1653
1065	11 نوفمبر 1654
1066	31 أكتوبر 1655
1067	20 أكتوبر 1656
1068	9 أكتوبر 1657
1069	29 سبتمبر 1658
1070	18 سبتمبر 1659
1071	6 سبتمبر 1660
1072	27 أغسطس 1661
1073	16 أغسطس 1662
1074	5 أغسطس 1663
1075	25 يوليو 1664

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1076	14 يوليو 1665
1077	4 يوليو 1666
1078	23 يونيو 1667
1079	11 يونيو 1668
1080	1 يونيو 1669
1081	21 مايو 1670
1082	10 مايو 1671
1083	29 أبريل 1672
1084	18 أبريل 1673
1085	7 أبريل 1674
1086	28 مارس 1675
1087	16 مارس 1676
1088	6 مارس 1677
1089	23 فبراير 1678
1090	12 فبراير 1679
1091	2 فبراير 1680
1092	21 يناير 1681
1093	10 يناير 1682
1094	31 ديسمبر 1682
1095	20 ديسمبر 1683
1096	8 ديسمبر 1684
1097	28 نوفمبر 1685
1098	17 نوفمبر 1686
1099	7 نوفمبر 1687
1100	26 أكتوبر 1688

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1101	15 أكتوبر 1689
1102	5 أكتوبر 1690
1103	24 سبتمبر 1691
1104	12 سبتمبر 1692
1105	2 سبتمبر 1693
1106	22 أغسطس 1694
1107	12 أغسطس 1695
1108	31 يوليو 1696
1109	20 يوليو 1697
1110	10 يوليو 1698
1111	29 يونيو 1699
1112	18 يونيو 1700
1113	8 يونيو 1701
1114	28 مايو 1702
1115	17 مايو 1703
1116	4 مايو 1704
1117	25 أبريل 1705
1118	15 أبريل 1706
1119	4 أبريل 1707
1120	23 مارس 1708
1121	13 مارس 1709
1122	2 مارس 1710
1123	19 فبراير 1711
1124	9 فبراير 1712
1125	28 يناير 1713
1126	17 يناير 1714
1127	7 يناير 1715
1128	27 ديسمبر 1715
1129	16 ديسمبر 1716
1130	5 ديسمبر 1717
1131	24 نوفمبر 1718
1132	14 نوفمبر 1719
1133	2 نوفمبر 1720
1134	22 أكتوبر 1721
1135	12 أكتوبر 1722
1136	1 أكتوبر 1723
1137	20 سبتمبر 1724
1138	9 سبتمبر 1725
1139	29 أغسطس 1726
1140	19 أغسطس 1727
1141	7 أغسطس 1728
1142	27 يوليو 1729
1143	17 يوليو 1730
1144	6 يوليو 1731
1145	24 يونيو 1732
1146	14 يونيو 1733
1147	3 يونيو 1734
1148	24 مايو 1735
1149	12 مايو 1736
1150	1 مايو 1737

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1151	21 أبريل 1738
1152	10 أبريل 1739
1153	29 مارس 1740
1154	19 مارس 1741
1155	8 مارس 1742
1156	25 فبراير 1743
1157	15 فبراير 1744
1158	3 فبراير 1745
1159	24 يناير 1746
1160	13 يناير 1747
1161	2 يناير 1748
1162	22 ديسمبر 1748
1163	11 ديسمبر 1749
1164	30 نوفمبر 1750
1165	20 نوفمبر 1751
1166	8 نوفمبر 1752
1167	29 أكتوبر 1753
1168	18 أكتوبر 1754
1169	7 أكتوبر 1755
1170	26 سبتمبر 1756
1171	15 سبتمبر 1757
1172	4 سبتمبر 1758
1173	25 أغسطس 1759
1174	13 أغسطس 1760
1175	2 أغسطس 1761
1176	23 يوليو 1762
1177	12 يوليو 1763
1178	1 يوليو 1764
1179	20 يونيو 1765
1180	9 يونيو 1766
1181	30 مايو 1767
1182	18 مايو 1768
1183	7 مايو 1769
1184	27 أبريل 1770
1185	16 أبريل 1771
1186	4 أبريل 1772
1187	25 مارس 1773
1188	14 مارس 1774
1189	4 مارس 1775
1190	21 فبراير 1776
1191	19 فبراير 1777
1192	30 يناير 1778
1193	19 يناير 1779
1194	8 يناير 1780
1195	28 ديسمبر 1780
1196	17 ديسمبر 1781
1197	7 ديسمبر 1782
1198	26 نوفمبر 1783
1199	14 نوفمبر 1784
1200	4 نوفمبر 1785

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1201	24 أكتوبر 1786
1202	13 أكتوبر 1787
1203	2 أكتوبر 1788
1204	21 سبتمبر 1789
1205	10 سبتمبر 1790
1206	31 أغسطس 1791
1207	19 أغسطس 1792
1208	9 أغسطس 1793
1209	29 يوليو 1794
1210	18 يوليو 1795
1211	7 يوليو 1796
1212	26 يونيو 1797
1213	15 يونيو 1798
1214	5 يونيو 1799
1215	25 مايو 1800
1216	14 مايو 1801
1217	4 مايو 1802
1218	23 أبريل 1803
1219	12 أبريل 1804
1220	1 أبريل 1805
1221	21 مارس 1806
1222	11 مارس 1807
1223	28 فبراير 1808
1224	16 فبراير 1809
225	6 فبراير 1810
1226	26 يناير 1811
1227	16 يناير 1812
1228	4 يناير 1813
1229	24 ديسمبر 1813
1230	14 ديسمبر 1814
1231	3 ديسمبر 1815
1232	21 نوفمبر 1816
1233	11 نوفمبر 1817
1234	31 أكتوبر 1818
1235	20 أكتوبر 1819
1236	9 أكتوبر 1820
1237	28 سبتمبر 1821
1238	18 سبتمبر 1822
1239	7 سبتمبر 1823
1240	26 أغسطس 1824
1241	16 أغسطس 1825
1242	5 أغسطس 1826
1243	25 يوليو 1827
1244	14 يوليو 1828
1245	3 يوليو 1829
1246	22 يونيو 1830
1247	12 يونيو 1831
1248	31 مايو 1832
1249	21 مايو 1833
1250	10 مايو 1834

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1251	29 أبريل 1835
1252	18 أبريل 1836
1253	7 أبريل 1837
1254	27 مارس 1838
1255	17 مارس 1839
1256	5 مارس 1840
1257	23 فبراير 1841
1258	12 فبراير 1842
1259	1 فبراير 1843
1260	22 يناير 1844
1261	10 يناير 1845
1262	30 ديسمبر 1845
1263	20 ديسمبر 1846
1264	9 ديسمبر 1847
1265	27 نوفمبر 1848
1266	17 نوفمبر 1849
1267	6 نوفمبر 1850
1268	27 أكتوبر 1851
1269	15 أكتوبر 1852
1270	4 أكتوبر 1853
1271	24 سبتمبر 1854
1272	13 سبتمبر 1855
1273	1 سبتمبر 1856
1274	22 أغسطس 1857
1275	11 أغسطس 1858
1276	31 يوليو 1859
1277	20 يوليو 1860
1278	9 يوليو 1861
1279	29 يونيو 1862
1280	18 يونيو 1863
1281	6 يونيو 1864
1282	27 مايو 1865
1283	16 مايو 1866
1284	5 مايو 1867
1285	24 أبريل 1868
1286	13 أبريل 1869
1287	3 أبريل 1870
1288	23 مارس 1871
1289	11 مارس 1872
1290	1 مارس 1873
1291	18 فبراير 1874
1292	7 فبراير 1875
1293	28 يناير 1876
1294	16 يناير 1877
1295	5 يناير 1878
1296	26 ديسمبر 1878
1297	15 ديسمبر 1879
1298	4 ديسمبر 1880
1299	23 نوفمبر 1881
1300	12 نوفمبر 1882

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1301	2 نوفمبر 1883
1302	21 أكتوبر 1884
1303	10 أكتوبر 1885
1304	30 سبتمبر 1886
1305	19 سبتمبر 1887
1306	7 سبتمبر 1888
1307	28 أغسطس 1889
1308	17 أغسطس 1890
1309	7 أغسطس 1891
1310	26 يوليو 1892
1311	15 يوليو 1893
1312	5 يوليو 1894
1313	24 يونيو 1895
1314	12 يونيو 1896
1315	2 يونيو 1897
1316	22 مايو 1898
1317	12 مايو 1899
1318	1 مايو 1900
1319	20 أبريل 1901
1320	10 أبريل 1902
1321	30 مارس 1903
1322	18 مارس 1904
1323	8 مارس 1905
1324	25 فبراير 1906
1325	14 فبراير 1907

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1326	4 فبراير 1908
1327	23 يناير 1909
1328	13 يناير 1910
1329	2 يناير 1911
1330	22 ديسمبر 1911
1331	11 ديسمبر 1912
1332	30 نوفمبر 1913
1333	19 نوفمبر 1914
1334	9 نوفمبر 1915
1335	28 أكتوبر 1916
1336	17 أكتوبر 1917
1337	7 أكتوبر 1918
1338	26 سبتمبر 1919
1339	15 سبتمبر 1920
1340	4 سبتمبر 1921
1341	24 أغسطس 1922
1342	14 أغسطس 1923
1343	2 أغسطس 1924
1344	22 يوليو 1925
1345	12 يوليو 1926
1346	1 يوليو 1927
1347	20 يونيو 1928
1348	9 يونيو 1929
1349	29 مايو 1930
1350	19 مايو 1931

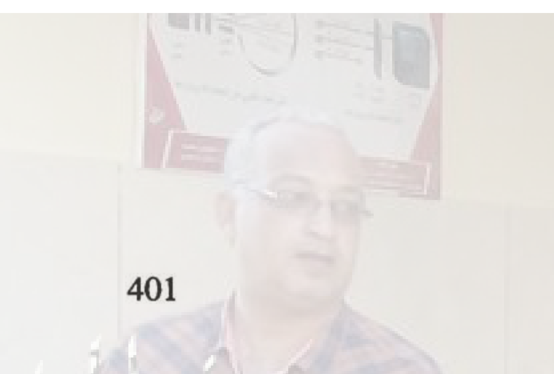
العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1351	7 مايو 1932
1352	26 أبريل 1933
1353	16 أبريل 1934
1354	5 أبريل 1935
1355	24 مارس 1936
1356	14 مارس 1937
1357	3 مارس 1938
1358	21 فبراير 1939
1359	10 فبراير 1940
1360	29 يناير 1941
1361	19 يناير 1942
1362	8 يناير 1943
1363	28 ديسمبر 1943
1364	17 ديسمبر 1944
1365	6 ديسمبر 1945
1366	25 نوفمبر 1946
1367	15 نوفمبر 1947
1368	3 نوفمبر 1948
1369	24 أكتوبر 1949
1370	13 أكتوبر 1950
1371	2 أكتوبر 1951
1372	21 سبتمبر 1952
1373	10 سبتمبر 1953
1374	30 أغسطس 1954
1375	20 أغسطس 1955

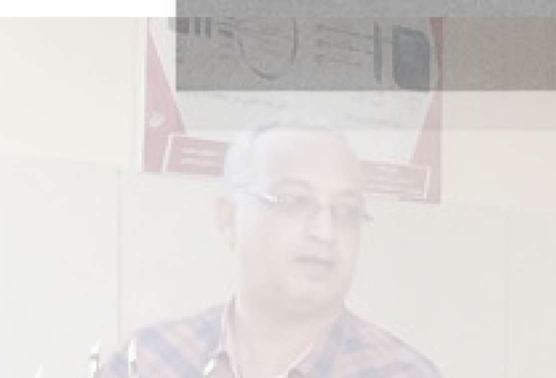
العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1376	8 أغسطس 1956
1377	29 يوليو 1957
1378	18 يوليو 1958
1379	7 يوليو 1959
1380	25 يونيو 1960
1381	14 يونيو 1961
1382	4 يونيو 1962
1383	25 مايو 1963
1384	13 مايو 1964
1385	2 مايو 1965
1386	22 أبريل 1966
1387	11 أبريل 1967
1388	31 مارس 1968
1389	20 مارس 1969
1390	9 مارس 1970
1391	27 فبراير 1971
1392	16 فبراير 1972
1393	4 فبراير 1973
1394	25 يناير 1974
1395	14 يناير 1975
1396	3 يناير 1976
1397	23 ديسمبر 1976
1398	12 ديسمبر 1977
1399	2 ديسمبر 1978
1400	21 نوفمبر 1979

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1401	9 نوفمبر 1980
1402	30 أكتوبر 1981
1403	19 أكتوبر 1982
1404	8 أكتوبر 1983
1405	27 سبتمبر 1984
1406	16 سبتمبر 1985
1407	6 سبتمبر 1986
1408	26 أغسطس 1987
1409	14 أغسطس 1988
1410	4 أغسطس 1989
1411	24 يوليو 1990
1412	13 يوليو 1991
1413	2 يوليو 1992
1414	21 يونيو 1993
1415	10 يونيو 1994
1416	31 مايو 1995
1417	19 مايو 1996
1418	9 مايو 1997
1419	28 أبريل 1998
1420	17 أبريل 1999

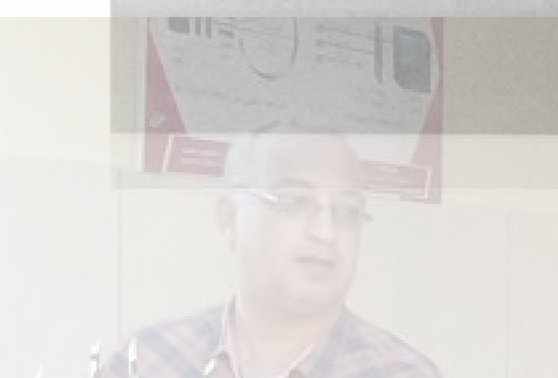
العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1421	6 أبريل 2000
1422	26 مارس 2001
1423	15 مارس 2002
1424	5 مارس 2003
1425	22 فبراير 2004
1426	10 فبراير 2005
1427	31 يناير 2006
1428	20 يناير 2007
1429	10 يناير 2008
1430	28 ديسمبر 2008
1431	18 ديسمبر 2009
1432	8 ديسمبر 2010
1433	27 نوفمبر 2011
1434	15 نوفمبر 2012
1435	5 نوفمبر 2013
1436	25 أكتوبر 2014
1437	15 أكتوبر 2015
1438	3 أكتوبر 2016
1439	22 سبتمبر 2017
1440	12 سبتمبر 2018

العام الإسلامي (الهجري)	التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم
1441	12 سبتمبر 2019
1442	20 أغسطس 2020
1443	10 أغسطس 2021
1444	30 يوليو 2022
1445	19 يوليو 2023
1446	8 يوليو 2024
1447	27 يونيو 2025
1448	17 يونيو 2026
1449	6 يونيو 2027
1450	25 مايو 2028





الكشافات التوضيحية

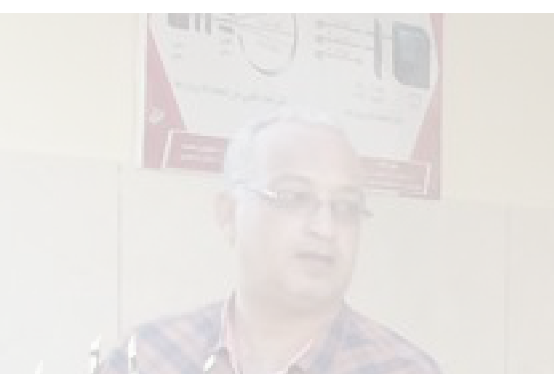


أولاً: كشاف الآيات القرآنية

الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾	سورة الفتح	26	72
﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ﴾	سورة سبأ	10	112
﴿ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ... ﴾	سورة آل عمران	110	178
﴿ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا ... ﴾	سورة النساء	154 – 157	178
﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾	سورة النساء	171	178
﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾	سورة التوبة	29	178
﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ ﴾	سورة المائدة	60	180
﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾	سورة النساء	103	204
﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ﴾	سورة هود	114	204
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾	سورة الجمعة	9 – 11	209
﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (١) ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (٢) ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ... ﴾	سورة الفاتحة	1 – 7	212
﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾	سورة البقرة	219	213
﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ ... ﴾	سورة التوبة	60	213
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن ... ﴾	سورة البقرة	183 – 186	215
﴿ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ... ﴾	سورة الصافات	104 – 109	225

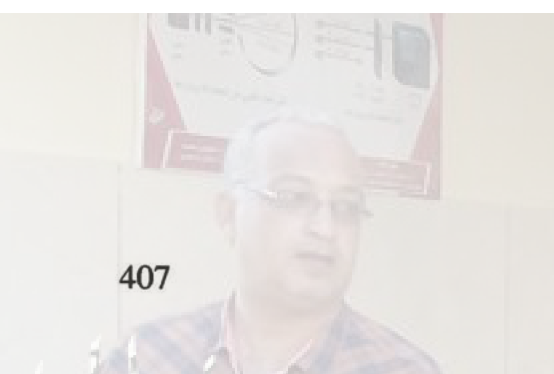
الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (٩٦) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ... ﴾	سورة آل عمران	97 – 96	227
﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ ... ﴾	سورة الأحزاب	36 – 35	252
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ... ﴾	سورة النساء	34	252
﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ... ﴾	سورة النور	5 – 2	253
﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ... ﴾	سورة الأحزاب	34 – 28	254
﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا (٤) ﴾	سورة النساء	4	256
﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا ... ﴾	سورة النساء	21 – 20	256
﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ ... ﴾	سورة النساء	3	256
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ... ﴾	سورة النساء	35 – 34	257
﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ... ﴾	سورة البقرة	229	258
﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾	سورة البقرة	228 – 226	259
﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ... ﴾	سورة النساء	11	260
﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ... ﴾	سورة النور	31 – 30	266
﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ ... ﴾	سورة الأعراف	26	268
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ ... ﴾	سورة الأعراف	173 – 172	281
﴿ مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ ... ﴾	سورة محمَّد	15	283
﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ ... ﴾	سورة البقرة	62	353
﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ ... ﴾	سورة التوبة	37 – 36	368

ثانياً: كشاف الأحاديث النبوية

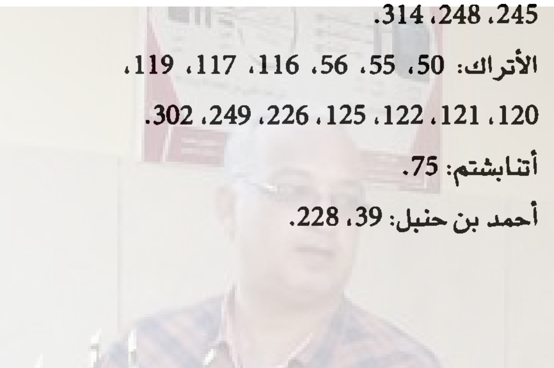


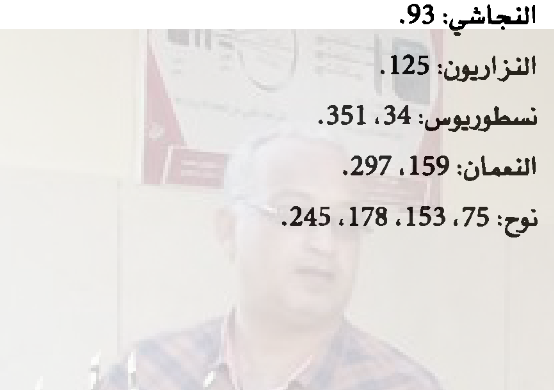
ثالثاً: كشاف الشعر

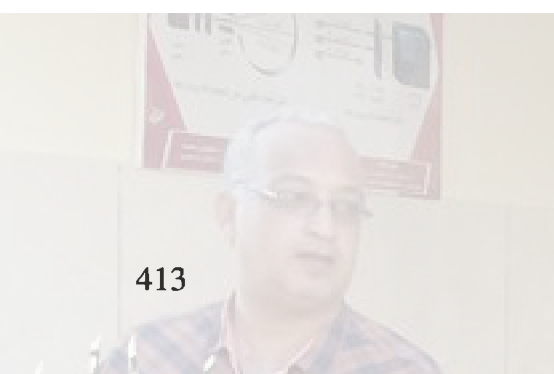
صدر البيت	القافية	اسم الشاعر	عدد الأبيات	الصفحة
من رامَهُ بالعقلِ مسترشداً	يلهو	الحلاج	2	67
تُعيِّرُنا أنا قليلٌ عديدُنا	قليل	عبدالملك بن عبدالرحيم الحارثي (أو السموأل بن عادياء)	15	89
لو كنتُ من مازنٍ لم تَسْتَبِحْ إبلِي	شيبانا	قريط بن أنيف	9	90
ويهاً بني عبدالدار	الأدبار	هند بنت عتبة رضي الله عنها	5	113
أعاينتَ في طولٍ من الأرضِ والعرضِ	الأرض	عمارة بن عقيل	4	154



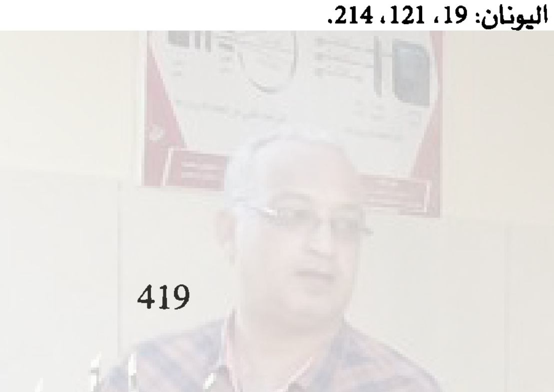
رابعاً: كشاف الأعلام والقبائل والشعوب

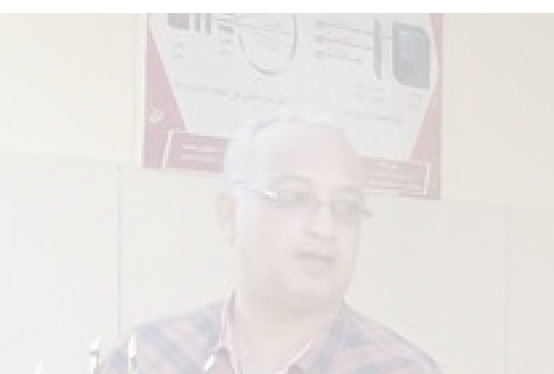






خامساً: كشاف المواضع





معلومات عن المؤلف:

- د. جيمس ليندزي.
- دكتوراه في التاريخ من جامعة وسكونسن.
- أستاذ مشارك في التاريخ الإسلامي بجامعة ولاية كولورادو بأمريكا.
- من منشوراته:

- كتاب «القتال في سبيل الله: ابن عساكر وتجذُّر فكر الجهاد السنّي في الفترة الصليبية»، (بالاشتراك مع مراد سليمان)، 2010م.
- كتاب: «الأبعاد التاريخية للإسلام»، 2009م.
- تحرير كتاب: «ابن عساكر وأوائل التاريخ الإسلامي: دراسة في العصور القديمة المتأخرة والإسلام في فتراته المبكرة»، 2002م.

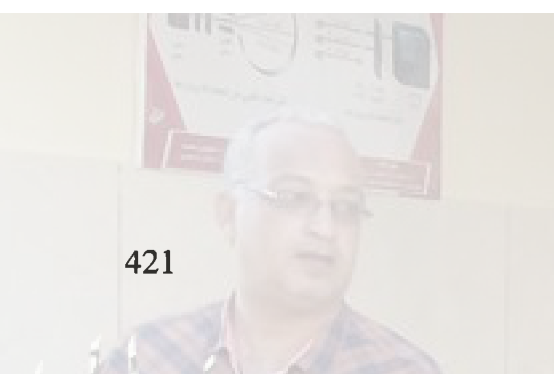
معلومات عن المترجم:

- د. ناصر بن صالح الحجيلان.
- من مواليد عام 1970م في حائل، المملكة العربية السعودية.
- دكتوراه في النقد الثقافي من جامعة إنديانا في أمريكا، 2008م.
- عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك سعود (2008م - حتى الآن).
- عميد شؤون المكتبات في جامعة الملك سعود (خلال عامَي 2010م - 2011م).
- وكيل وزارة الثقافة والإعلام للشؤون الثقافية (2011م - حتى الآن)
- كاتب زاوية «إيقاع الحرف» في صحيفة الرياض (من عام 2006م -حتى الآن).
- من منشوراته:

- كتاب: «الشخصيَّة في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية»، 2009م.
- ترجمة كتاب «القصة القصيرة: حقيقة الإبداع»، 2010م.
- ترجمة كتاب «كيف نُحلِّل القصص»، 2011م.

- من البحوث العلميَّة المنشورة له:

- «اللازمة الدينية في كلام السعوديين»، 2006م.
- «رؤية العالَم عبر محيط الشخصية في القصة»، 2011م.

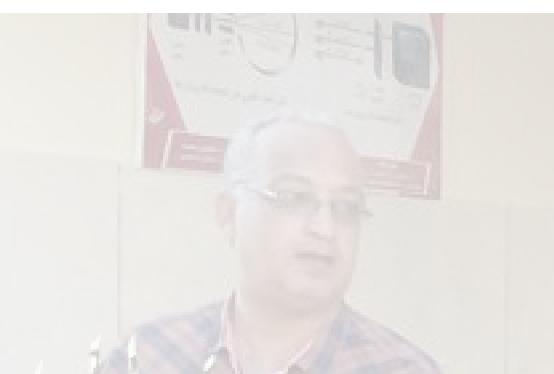


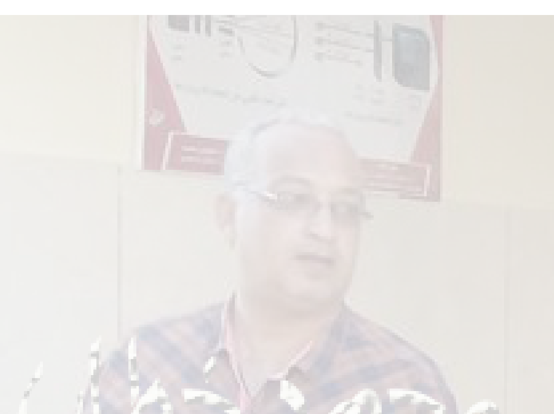
معلومات عن المُراجع:

- د. سعد بن عبدالرحمن البازعي.
- من مواليد عام 1953م في القريَّات، المملكة العربية السعودية.
- بكالوريوس في اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة الملك سعود بالرياض، 1974م.
- ماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة بوردو في ولاية إنديانا، 1978م.
- دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي من جامعة بوردو، 1983م.
- عمل أستاذاً للأدب الإنجليزي المقارن (1984-2009م).
- عمل رئيساً لنادي الرياض الأدبي (من عام 2006-2010م).
- عضو مجلس الشورى (2009م - حتى الآن).

- من منشوراته:

– دليل الناقد الأدبي، بالاشتراك مع د. ميجان الرويلي، 2002م.
– أبواب القصيدة: قراءة باتجاه الشعر، 2004م.
– استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، 2004م.
– شرفات للرؤية بالعولمة والهويَّة والتفاعل الثقافي، 2005م.
– المكوِّن اليهودي في الحضارة الغربية، 2007م.
– الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، 2008م.
– جدل التجديد: الشعر السعودي في نصف قرن، 2009م.
– سرد المدن: الرواية والسينما، 2009م.
– ترجمة كتاب «المسلمون في التاريخ الأمريكي: إرث منسي»، 2010م.





نبذة عن المؤلف:

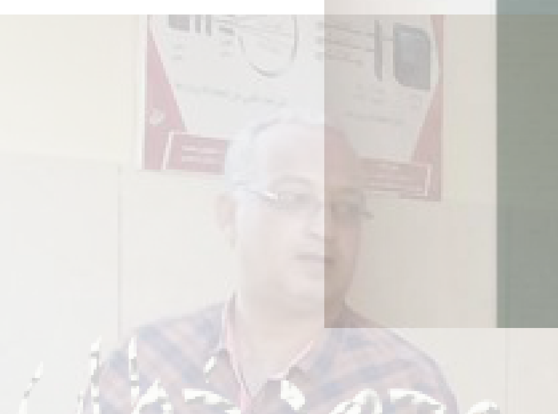
- حاصل على شهادة دكتوراه الفلسفة في التاريخ من جامعة وسكونسن.

- متخصص في التاريخ المبكر للإسلام، والخلافة، وقصص الأنبياء.

- أستاذ التاريخ ودراسات الشرق الأوسط المشارك في جامعة كولورادو.

- من المواد التي يقوم بتدريسها: «العالم الإسلامي»، و«إسرائيل القديمة»، و«التاريخ المقدس في الإنجيل والقرآن»، و«محمد وأصول الإسلام»، و«الجهاد في الإسلام».

- له مجموعة دراسات منها: «البعد التاريخي للإسلام» مقالة في كتاب، وتحرير كتاب «ابن عساكر وتاريخ الإسلام المبكر»، و«التطرّف في عقيدة الجهاد في عصر الصليبيين»، و«سارة وهاجر في تاريخ ابن عساكر»، و«دعوة فاطمة في شمال أفريقية»، «الثقافة المادية»، وغيرها.



نبذة عن المترجم:

- أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، وعميد شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود.

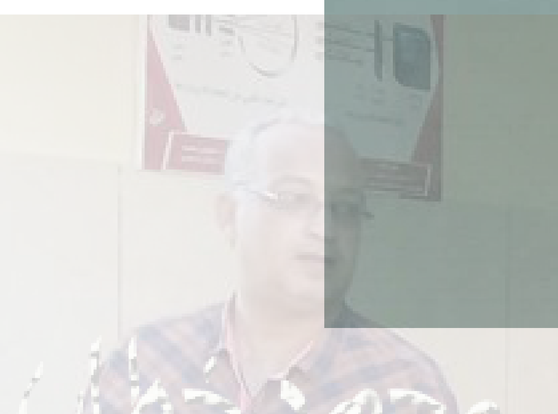
- دكتوراه الفلسفة في النقد الثقافي من جامعة إنديانا.

- مؤلف كتاب «الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصيّة العربية» (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

- مترجم كتاب «النظريات الجديدة للقصة القصيرة»، تحرير مجموعة من المؤلفين، يصدر عن نادي الرياض الأدبي.

- مترجم كتاب «تحليل القصص: خطوة بخطوة إرشادات ومبادئ في النقد والتحليل»؛ لوليم كيني. يصدر عن كرسي عبدالعزيز المانع في جامعة الملك سعود.

- مترجم كتاب القصة القصيرة: حقيقة الإبداع (نحو تقييم التطوّر التاريخي ودراسة الخصائص النوعية للقصة القصيرة)، لتشارلز ماي. يصدر عن نادي حائل الأدبي.

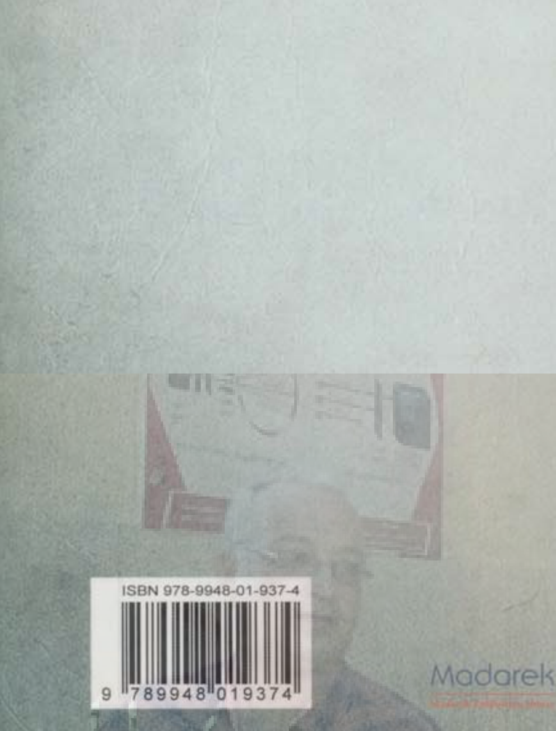


العالم الإسلامي في العصور الوسطى

يحاول مؤلف الكتاب جيمس ليندزي أن يضع «العالم الإسلامي في العصور الوسطى» في متناول القارئ الأمريكي والقارئ الناطق بالإنجليزية عموماً، وقد أكد المؤلف في الافتتاحية أن كتابه مقدمة عامة عن التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى من وجهة نظر الذين عاشوا في تلك الحقبة؛ لذا، فهو يقدِّم استشهادات من النصوص العربية المؤلَّفة آنذاك، خصوصًا القصائد التي يعدُّها الشكل الفني الأساسي للعصر. وقد اختار المؤلف التركيز على الأقاليم الرئيسية في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ وهي الجزيرة العربية ودمشق وبغداد والقاهرة، كما يشير أحيانًا إلى أمكنة أخرى ليوضِّح مدى الاستمرارية والتنوع في المجتمعات الإسلامية.

وقد قُسِّم الكتاب إلى سبعة فصول، بدأت بفصل يتضمّن رؤية عامة للموضوعات المهمة في تلك العصور. ثم خَصَّ «جزيرة العرب» بفصل تحدث فيه عن جملة موضوعات لم يتجاوز فيها عصر النبوة. وركّز الفصل الثالث على «الحروب والسياسة» مبرزاً التقنية العسكرية في تلك الحقبة، بالإضافة إلى مفهوم الجهاد الإسلامي والفتوحات والحملات الصليبية وغيرها. أما الفصل الرابع فاهتم بـ «المدن» متتبعًا الحياة اليومية للسكان في كلٍّ من دمشق والقاهرة وبغداد في ذلك الوقت. وبعد ذلك، تناول فصل «الشعائر والعبادات» الأركان الخمسة للإسلام التي تمثل إيقاع الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية كلها. ثم انتقل إلى الفصل السادس الذي عَنْوَنَهُ بـ«معلومات طريفة ومسلية» عارضًا مجموعةً واسعةً من الموضوعات المتعلقة بالحياة اليومية مما لم يُذكَر في الفصول السابقة.

يُعَدُّ هذا الكتاب من الكتب المهمة التي عنيت بتاريخ الحياة اليومية في العصور الوسطى للعالم الإسلامي، وعالجته من وجهة نظر غربية، كاشفًا عن جوانب مما قدّمته الحضارة الإسلامية في مجالات مثل: النظام السياسي، والقوة العسكرية، والقدرة الاقتصادية، والمجتمع المدني، والبحث الفكري والعلمي.



ISBN 978-9948-01-937-4
9 789948 019374

Madarek مدارك

كلمة KALIMA

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة